

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA INFLUENCIA DEL PROTESTANTISMO EN KANT

TRABAJO DE FIN DE GRADO

GUILLERMO NAVARRO ÚBEDA

DIRECTOR: DR. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS

PAMPLONA, 2015

A D. Mikel Gotzon Santamaría Garai,
en agradecimiento por lo mucho aprendido en nuestras conversaciones kantianas.

A Miguel García-Valdecasas,
por su dirección en este trabajo y por su
enseñanza para ordenar -según metodología científica- las ideas filosóficas.

ÍNDICE

Lista de Abreviaturas y acrónimos de las obras kantianas citadas

Acrónimo Abreviatura	Nombre original	Nombre en Castellano	Academia
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.	Antropología en sentido pragmático.	AA 07
Br	Briefe.	Cartas.	AA 10-13
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.	Fundamentación de la metafísica de las costumbres.	AA 04
KpV	Kritik der praktischen Vernunft.	Crítica de la razón práctica.	AA 05
KrV	Kritik der reinen Vernunft.	Crítica de la razón pura.	-----------
KU	Kritik der Urteilskraft .	Crítica del juicio.	AA 05
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.	Probable inicio de la historia humana.	AA 08
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis	La forma y los principios del mundo sensible e inteligible.	AA 02
OP	Opus Postumum.	Obras póstumas.	AA 21-22
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.	Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.	AA 04
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.	Religión dentro de los límites de la mera razón.	AA 06
SF	Der Streit der Fakultäten.	El conflicto de las facultades.	AA 07
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik.	Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica.	AA 02
V-Phil-Th/Pölitz	Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Pölitz.	Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión, por Pölitz[1].	AA 28
WDO	Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08)	¿Qué significa orientarse en el pensamiento?	AA 08

Para citar las obras kantianas se han seguido las recomendaciones de la *Akademie-Ausgabe*, por considerarse como las más estándares.

En primer lugar, y para una referencia concreta, se ha tomado el acrónimo o abreviatura recomendado por la *Akademie* para la obra en cuestión, seguido del acrónimo propio de dicha academia (AA)[2]. En tercer lugar se identifica el número del

[1] Las *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión* o *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (según han sido editado por la editorial Akal) fueron editadas por primera vez en 1817 por Pölitz, aunque sin que compareciese como editor. Según Pölitz se tratan de apuntes de clase. Por el contrario, Lehmann afirma que se estamos ante una copia posterior de los apuntes de clase.

[2] También es posible encontrar la abreviatura Ak para nombrar a la *Akademie Ausgabe.*

tomo en el cual está la referencia dentro de la edición. En cuarto y último lugar, la página que ocupa dicha referencia en la edición original de la *Akademie*.

Así, una cita como la que sigue: “Prol, AA 4, p. 360”, corresponde a *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Esta obra se encuentra en la edición de la *Akademie* en el tomo cuarto, página 360 de esta edición.

Se ha seguido este sistema para todas las obras de Kant salvo la *Crítica de la razón pura*, según los estándares de la *Akademie*. La única diferencia con respecto al resto de libros es la eliminación de las siglas de la *Akademie-Ausgabe* (AA) y la sustitución del número de tomo por la letra A/B, según corresponda a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A) o a la segunda (B). Por tanto, una referencia como la siguiente a “KrV, A 51/ B75” significa que el texto en cuestión se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, primera edición, página 51 y también en la 75 de la segunda edición.

Para las obras de Lutero se ha seguido el estándar de la *Weimarer Ausgabe Lutherswerke*, con el acrónimo WA, de tal forma que la referencia WA 36, p. 312, equivale al tomo o volumen 36, página 312 de la edición de la *Weimarer Augsgabe.*

Capítulo 1. Introducción

La Reforma protestante —especialmente la luterana— fue uno de los acontecimientos que mayor impacto han tenido sobre la historia de Europa en todas sus dimensiones, no sólo religiosas, sino también políticas, sociales y culturales. La Reforma alteró profundamente el orden establecido en ámbitos muy diversos, incluido el filosófico. En los siglos anteriores, la filosofía había sido *ancilla theologiae,* es decir, una ciencia dirigida a esclarecer y facilitar la compresión de la ciencia de Dios. Como es conocido, la Reforma modificó profundamente esta concepción.

Como ocurrió con la filosofía medieval, el desarrollo de la teología moderna marcó al propio saber filosófico[3]. Con la llegada del protestantismo, el eje de reflexión filosófico se desplazó de los países de ámbito católico a los países centroeuropeos, y especialmente a Alemania. Por tanto, es posible afirmar que parte de la identidad de la filosofía alemana se debe al luteranismo, como modo de comprensión del cristianismo, con todas las salvedades y matizaciones que se quieran realizar al respecto. La influencia de la Reforma en la filosofía alemana es reconocida incluso por autores poco sospechosos de proclividad a la reflexión teológica. Para Nietzsche, por ejemplo, "el párroco protestante venía a ser el abuelo de la filosofía alemana"[4]. Por su parte, Habermas llegó a afirmar que la influencia de la teología protestante en la filosofía era tal, que los católicos para filosofar "casi deben hacerse protestantes"[5].

Este trabajo se inspira en la conciencia de que, de modo general, debemos mucho a la tradición filosófica predominante, que ineludiblemente condiciona nuestro acercamiento al mundo. Incluso para rechazar la herencia recibida tenemos que asumir aquello que criticamos. El hombre es un ser finito que conoce y piensa mediado por su historia, su lenguaje, su cultura, y su civilización. Los prejuicios de toda persona no son necesariamente destructivos, pues son parte de su conocimiento y aproximación al mundo. En el ejercicio del diálogo y la reflexión, el hombre puede pensar lo acertado o

[3] La Reforma se caracteriza asimismo por el cuestionamiento de la filosofía que indebidamente habría invalidado el ámbito de lo religioso durante el período medieval. Frente a ello, se postula la autonomía de las Sagradas Escrituras. En este sentido es obvio el conflicto con la aspiración de la autonomía de la razón con que nace el pensamiento moderno. No obstante, la Reforma, mediante la postulación del libre examen, crea las condiciones para un florecimiento futuro de la actividad filosófica en el seno del mundo protestante.

[4] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 11.

[5] Ibídem.

desacertado de esas posiciones originarias y modificarlas. Filósofos como Gadamer o MacIntyre han dado cuenta de este carácter dinámico del hombre inserto en una tradición, sin la cual es imposible el pensar mismo[6]. Por tanto, en cierto sentido, resulta imposible emanciparse totalmente de la tradición a la que se pertenece filosóficamente; incluso, el rebelarse contra la propia tradición es una muestra de pertenencia a la misma. Y es que la autoemancipación de una tradición supone su previa asunción, en la que hay una connaturalidad cognoscitiva y afectiva con ella. En qué puntos conserva, modifica o rechaza Kant la herencia recibida de su tradición, será objeto de estudio en este Trabajo Fin de Grado, que tiene como fin introducir al lector al estudio de la pervivencia de la concepción filosófica luterana en la filosofía kantiana.

La influencia del protestantismo en Kant no es menos importante que la influencia que la filosofía kantiana tiene en la filosofía actual. De tal forma que este predominio se puede encontrar en la práctica totalidad de los filósofos desde el s. XIX hasta nuestros días: desde el idealismo alemán, hasta el neokantismo, de la escuela de Marburgo, a Scheler o Husserl. Incluso en Heidegger o en la escuela de Frankfurt con filósofos como Habermas a la cabeza. También habría que considerar la influencia de Kant en filósofos de orientación aristotélico-tomista, o en la propia conformación —si se quiere como reacción adversa— de la postmodernidad como doctrina filosófica. Por lo tanto, después de Kant —en cierto sentido— sólo se puede ser kantiano o antikantiano, aunque la aceptación o enmienda de la doctrina kantiana sea únicamente parcial[7].

Pese al enorme caudal de estudios sobre el filósofo regiomontano, la bibliografía sobre la influencia del protestantismo en Kant es en cierto sentido escasa y, a mi modo de ver, no siempre atinada y profunda —especialmente cuando se compara esta bibliografía con la de otras cuestiones de la filosofía kantiana—. Pero en general, no se considera que la influencia protestante en Kant sea decisiva como clave interpretativa de su pensamiento. Dicho influjo de la teología hacia la filosofía no es negado, pero es relativizado y apenas se reconoce en los estudios kantianos, incluyendo los escritos en castellano. Por ejemplo, es posible encontrar prestigiosos manuales que no mencionan la influencia de la teología en la filosofía, y no sólo en Kant, sino también en la mayor

---

[6] Se recomienda a este menester la lectura del MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos* y de Gadamer, H.-G. *Verdad y método*.

[7] Cfr. MacIntyre, A. *Historia de la ética*. Paidós, Barcelona, 1976, p. 185.

parte de la filosofía moderna y contemporánea. Si, como ha señalado Gadamer, la influencia protestante sobre la filosofía es tal, esta omisión empobrece la perspectiva de esos manuales. En definitiva, por la importancia de la obra kantiana y por la escasa importancia del análisis teológico del pensamiento kantiano, creo oportuno realizar una introducción al *status quo* de esta cuestión, con la intención ulterior de también profundizar en las líneas de investigación sobre el tema que nos ocupa.

Ahora bien, antes de adjudicar una parte significativa de la herencia de la filosofía moderna a Lutero, sería preciso realizar un esbozo de los puntos cardinales de la Reforma en su búsqueda de la pureza evangélica y la influencia de estos aspectos sobre la filosofía alemana, hasta desembocar en la propia filosofía kantiana.

En concreto, este trabajo examina de forma preliminar en tres puntos básicos de la filosofía crítica de Kant: su teoría del conocimiento, su teoría moral y su filosofía de la religión. Dada la limitada extensión del trabajo, no he podido tratar algunas cuestiones centrales, pasando en algún caso de puntillas sobre ellas. Cualquier lector notará que tratarlas debidamente requeriría un nuevo trabajo. Por eso, algunas de las conclusiones que avanzo en este trabajo son exploratorias, están sujetas a posibles matizaciones y revisiones, y no son completas desde el conjunto de la obra de Kant.

Valga un solo ejemplo. Un punto importante de la articulación de la semejanza entre Kant y Lutero ha sido la influencia del concepto de naturaleza corrompida en la relación dialéctica que Kant postula entre naturaleza y libertad, tanto para el uso teórico como práctico de la razón. Ahora bien, Kant es plenamente consciente de ello, de ahí que intente una conciliación en su *Crítica del juicio* de la que no se ha hablado. El palabras kantianas:

> "Si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al

menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella"[8].

Es decir, para Kant "tiene que ser posible encontrar ya algún indicio de que la naturaleza no sólo no es ajena a los fines de la persona, sino que se subordina a ellos"[9]. Parece evidente que un estudio más profundo deberá responder fehacientemente a la cuestión de si es posible conciliar naturaleza y libertad con ocasión de los juicios estéticos y teleológicos en la *Crítica del juicio*. Aunque se pueda pensar —como hacen muchos intérpretes— que el problema está viciado de principio y que Kant no consigue superar definitivamente la oposición entre materia y espíritu o naturaleza y libertad, es necesario dar cuenta de esta posibilidad de conciliación

En cualquier caso, no se puede negar que la instrucción religiosa formó parte prioritaria en la educación de Kant desde los primeros años de vida. En opinión de Kuehn, en la Königsberg de mediados del s. XVIII todo el entramado educativo, laboral, social, cultural, político orbitaba en torno a la religión como parte esencial de la identidad personal y comunitaria[10]. No es así difícil conjeturar que el pensamiento reformado debió tener un papel importante en su filosofía. Veamos hasta qué punto.

1.1 La influencia de los postulados reformados en la filosofía alemana

Como es conocido, la Reforma luterana provoca una ruptura histórica sin precedentes con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. No sólo por la radicalidad de la Reforma, sino también por la agitación social y política que provocó en los países de Centroeuropa. A partir de 1517, el año de las 95 tesis de Wittemberg, Lutero considera que la tutela de la Iglesia sobre el mensaje evangélico ha llegado a su fin. Con la Reforma protestante se pretende, en primer lugar, que cada creyente se atreva por sí

---

8 Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 202.

9 Ibídem.

10 Prueba de esta implicación religiosa y la importancia en todas las instancias de región fueron las luchas desatadas entre distintas visiones religiosas. Basten un par de ejemplos. Tal y como narra Kuehn, el pietismo al favorecer a las clases menos favorecidas, "el clero ortodoxo de Königsberg, la Facultad de Teología y la administración de la ciudad hicieron lo que pudieron para frenar aquella expansión del pietismo". Kuehn, M. *Kant: una biografía.* Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 74. Y también al respecto de toda Prusia: "Una de las fuerzas más poderosas en la propagación del pietismo fue Federico Guillermo I, quien descubrió en este movimiento un instrumento muy útil para sus propios fines. […] Puesto que estas reformas iban en contra los intereses de los ricos aristócratas de Prusia, quienes a su vez estaban estrechamente aliados con las fuerzas más ortodoxas de la Iglesia luterana, el conflicto político entre el rey absolutista y la nobleza local, se convirtió también en un conflicto entre la ortodoxia teológica y el pietismo". Kuehn, M. *Kant: una biografía.* Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 72.

mismo a interpretar los textos sacros al margen de cualquier autoridad, a la luz de su sola conciencia[11].

Esta emancipación o salida de una presunta minoría de edad teológica está en armonía con el principio moderno de la subjetividad de una conciencia puramente inmanente[12]. La libertad de la conciencia creyente va a ser tal, que ésta se postula como la instancia única del juicio religioso. De esta forma, la autonomía de la fe acaba por sedimentarse en una autonomía de la razón, como lugar único del juicio lógico e incluso moral, como sucede también en el caso kantiano. La subjetividad creyente y filosófica, trabajan pues, en una admirable simbiosis. En palabras de A. Ginzo:

> "Si la nueva andadura filosófica va a estar determinada por el llamado principio moderno de la subjetividad, también la religiosidad salida de la Reforma va a estar polarizada por la centralidad de la conciencia creyente, cabiendo en este sentido hablar del principio religioso de la subjetividad, produciéndose así un innegable grado de convergencia entre el orden filosófico y el religioso"[13].

En segundo lugar, ligado a la cuestión de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, el principio de la *sola scriptura*[14] identifica a la Biblia como la única instancia de la revelación divina. Por tanto, la mera creatividad filosófica de la conciencia moderna deja en soledad al feligrés protestante que, por una parte, debe descubrir lo que debe creer por sí mismo, pero por otra, debe superar el gran peligro del anarquismo interpretativo. Si se sigue al pie de la letra el principio de la fe subjetiva protestante y su libertad de conciencia frente a la *sola scriptura*, se cae fácilmente en una caótica dispersión, una anarquía en la que cualquier interpretación de la Biblia puede ser aceptada.

---

[11] "Yo no puedo someter mi fe ni al papa ni a los concilios, porque es tan claro como la luz del día que ellos han caído muchas veces en el error así como en muchas contradicciones consigo mismos. Por lo cual, si no se me convence con testimonios bíblicos, o con razones evidentes, y si no se me persuade con los mismos textos que yo he citado, y si no sujetan mi conciencia a la Palabra de Dios, yo no puedo ni quiero retractar nada, por no ser digno de un cristiano hablar contra su conciencia". WA 7, p. 876. Este punto final de su Discurso de la Dieta de Worms de 1521 deja clara la postura luterana acerca de la conciencia del creyente.

[12] Para Heidegger, "Lutero ha de ser integrado en el horizonte de la moderna metafísica de la subjetividad, como uno de los autores que han preparado con su aportación el avenimiento de la filosofía moderna". Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 20.

[13] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 22.

[14] La conformación de las propias Escrituras Sacras como canon necesitó de la inexcusable intervención de la propia tradición, por lo que el principio de la *sola scriptura* no deja de presentar grandes dificultades.

Esta dificultad no presenta una fácil solución. De ahí que el protestantismo genere ya casi desde su comienzo unos cánones interpretativos para guiar al creyente. Pero al hacerlo, en algunos sectores se crean cauces exegéticos y una tradición hermenéutica que se materializa ya desde un principio en una dogmática precisa[15]. Como es lógico, la creación de estos cauces introduce ciertas tensiones en el principio interpretativo de la ortodoxia protestante. Y es que la cosmovisión protestante contiene una dinámica dialéctica, es decir, la semilla de un continuo y necesario debate interno.

En este sentido, es natural que a lo largo de la historia del protestantismo hayan surgido incesantes movimientos reformadores para volver a la pureza originaria del protestantismo cada vez que un nuevo canon quedaba históricamente asentado en una comunidad protestante. La concepción pietista en la que Kant fue educado, no es más que un ejemplo eminente entre los muchos movimientos internos de reforma.

Antes de analizar si tal o cual autor de influencia protestante se emancipa o no del protestantismo, se debe tener muy presente que en el propio protestantismo está incoado el ser "infiel" a los principios de Lutero, por lo que en muchos casos, dicha "traición" sus principios no es sino mero seguidismo de los postulados de la Reforma.

En tercer lugar, en el fondo del luteranismo subyace un concepto determinante: el de naturaleza corrompida por la caída originaria[16]. Entre otras consecuencias

[15] Un ejemplo paradigmático de esta dogmática fue la conformación de las profesiones de fe, que son proposiciones escritas de la doctrina de fe, cuya misión es dar testimonio de la revelación que contienen las escrituras, y cuya asunción era obligatoria para predicar públicamente. Bajo la supervisión de Lutero, se redactó ya en 1530 la profesión de fe denominada *Confesión de Augsburgo* en la que se explicitaban los dogmas protestantes, además de los 28 puntos de discrepancia con respecto a la fe católica.

[16] Lutero afirmó insistentemente el estado de corrupción de la naturaleza humana. El reformador advierte que la caída no es "sólo la falta de una buena calidad en la voluntad, ni simplemente la pérdida de la justicia y la capacidad del hombre. Es más bien la pérdida de todos sus poderes de cuerpo y alma, de su conjunto hacia el exterior y hacia el interior perfecciones. Además de esto, es su inclinación a todo lo que es malo, su aversión contra lo que es bueno, su antipatía contra la luz y la sabiduría, su amor por el error y la oscuridad, su huida de y su desprecio de las buenas obras, y su búsqueda después de eso que es pecaminoso. Así leemos en el Salmo 14: 3: 'Todos se desviaron, a una se han corrompido todo; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno' […]. Somos pecadores porque somos los hijos de un pecador. Un pecador puede engendrar solamente un pecador, que son de su condición". WA 56, p. 312. Y en las *Confesiones de Augsburgo*: "Además, se enseña entre nosotros que desde la caída de Adán todos los hombres que nacen según la naturaleza se conciben y nacen en pecado. Esto es, todos desde el seno de la madre están llenos de malos deseos e inclinaciones y por naturaleza no pueden tener verdadero temor de Dios ni verdadera fe en él. Además, esta enfermedad innata y pecado hereditario es verdaderamente pecado y condena bajo la ira eterna de Dios […] Al respecto, se rechaza a los pelagianos y otros que niegan que el pecado hereditario sea pecado, porque consideran que la naturaleza se hace justa mediante poderes naturales, en menoscabo de los sufrimientos de Cristo. Enseñamos que […] este pecado hereditario y esta corrupción innata y contagiosa es un pecado real que lleva a la condenación y a la cólera eterna de

derivadas de esta tesis, destaca especialmente aquella que imposibilita que el hombre sea *capax Dei,* tanto en sede práctica como en sede teórica. De esta tesis se desprende la imposibilidad de articular adecuadamente fe y razón en el seno del protestantismo[17]. Esta separación imposibilita, *a priori,* el ejercicio de toda razón, incluida la de aquella que pretenda organizar los asuntos intramundanos[18]. Pero como la plena incapacidad de la razón no puede ser efectiva, Kant decide conscientemente prescindir de la reflexión filosófica clásica y medieval, de corte onto-teológico —como más tarde denominó Heidegger[19]— para elaborar un nuevo modo de ejercicio reflexivo.

De esta forma, lo único que la naturaleza corrompida imposibilita fácticamente es un ejercicio de autofundamentación trascendente de la filosofía misma, de forma que el uso de la razón queda al margen de la fe. No obstante, la deriva inmanente de la filosofía tendrá un alto precio. Para empezar, en el seno del protestantismo es difícil separar en un ejercicio crítico lo meramente filosófico de aquello que pertenece al ámbito teológico. Pero además, disciplinas como la teodicea o la metafísica se verán claramente afectadas —cuando no imposibilitadas— por esta secularización de la filosofía. Y no sólo ellas; otras materias como la gnoseología, la ontología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, la ética o la política modificarán sustancialmente sus postulados con nuevos fundamentos de marcado carácter intramundano y subjetivista.

También es preciso destacar en el nuevo paradigma, la primacía e independencia de la praxis respecto de la teoría. El primado de la razón práctica sobre la teórica y la voluntad sobre la inteligencia se venía gestando desde los tiempos tardomedievales de Escoto, a quien Lutero tenía en gran estima. Y es que como afirmara el propio Lessing

---

Dios […]. Tappert, T.G. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 29.

17 La ruptura provocada por el pecado es de tal envergadura que al hombre no le queda sino creer en Dios para su salvación por la pura gracia divina, al margen de las obras. La interrelación que se da en el catolicismo entre naturaleza y gracia o entre fe y obras, queda en el fondo truncada. Cualquier intento de dotar a las obras del hombre de un papel en la salvación del hombre será acusado como pelagianismo por parte del protestantismo.

18 Si la naturaleza del hombre estuviera corrupta por el pecado, ya no es que el hombre estuviese incapacitado para tal o cual ejercicio de una determinada potencia, sino que ni siquiera existiría. El hombre no puede romper el acto de amor inmante de Dios, que es la base de su existencia y de su permanencia en el ser. Si el hombre tuviese ese poder de quebrar totalmente su relación para con Dios, quedaría de suyo aniquilado como consecuencia de tal acto.

19 La filosofía de corte onto-teológico es aquella filosofía que partiendo de los entes, busca e indaga en los fundamentos y causas últimas de estos entes contingentes, hasta ascender a Dios, como causa primera y necesaria de dichos entes. Este camino de la metafísica clásica, al partir de los entes –to on– y llegar a Dios –theos– fue llamado como "onto-teología" por parte de Heidegger.

"el hombre fue creado para la acción y no para elucubrar"[20]. La importancia del dominio y el poder de la praxis para transformar el mundo influyó también de forma decisiva en una reducción del cristianismo a mera moral.

Ahora bien, aunque en absoluto formase parte de las intenciones de la propia Reforma, la visión subjetivizadora de la fe luterana constituye un elemento decisivo en el proceso secularizador de la Europa de hoy[21]. No es que la filosofía reformada vaya de suyo en contra de la trascendencia, sino que imposibilita su alcance racional, de tal forma que las creencias quedan recluidas en la subjetividad del creyente. Al considerar fe y razón como dos instancias cognoscitivas divergentes sin articulación posible, en el fondo, el luteranismo se constituye como un ejemplo meridiano de fideísmo.

En este fideísmo, algunos autores como Bayle consideraron a la fe superior a la filosofía, ya que la fe anidaba en el corazón como el lugar más profundo del sujeto[22]. Otros filósofos, sin embargo, parecen dar mayor importancia a la razón, especialmente aquellos comprometidos con la ilustración alemana (*Aufklärung*). Según Lessing,"la revelación no da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario, le dio y le da las más importantes de esas cosas sólo que con anticipación"[23].

En cualquier caso, ya se afirme la primacía cognoscitiva de la razón, de la fe, o se sitúe a ambas en un plano de igualdad, la dialéctica protestante dificulta las relaciones entre fe y razón[24]. Esta bifurcación de caminos entre fe y razón que facilitó la secularización de la vida moderna fue especialmente patente en la ilustración alemana, cuya lectura de la Reforma participó del espíritu emancipatorio del hombre del s. XVIII[25]. Según Ginzo: "Lutero es visto ahora como un capítulo importante en la historia

---

[20] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 58.

[21] Este proceso secularizador se manifiesta en la ruptura de toda lazo entre la divinidad y el hombre, salvo mediante la revelación escriturística. Ya no existe diferencia entre el sacerdocio universal y el ministerial; los sacramentos ya no son cauces de la gracia, la mediación eclesial carece de sentido o la intercesión de los santos es vista con sospecha de constituir un fenómeno idolátrico.

[22] Cfr. Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 48.

[23] Ibídem, p. 68.

[24] Esta tensión dialéctica entre fe y razón comparece aunque de distintas maneras en la inmensa mayoría de los pensadores de influencia luterana, desde el fideísmo de Kierkegaard con su salto de fe, hasta el racionalismo absoluto idealista de Hegel, por poner sólo un par de ejemplos.

[25] En cierto sentido asistimos a un proceso circular: la Reforma impulso la separación de fe y razón y un espíritu crítico de emancipación. De ahí que, los pensadores en su autonomía, simpatizasen con el *ethos* protestante y apreciasen la doctrina luterana en cuanto casaba con su pensamiento.

de la emancipación humana, como un precursor de las libertades modernas”[26]. Y también:

> “Con toda nitidez expresó el punto de vista el ilustrado Fr. Lüdke, en su escrito de 1774, *Sobre la tolerancia y la libertad espiritual*, al describir a Lutero ‘como un verdadero ángel protector en lo concerniente a los derechos de la razón, de la humanidad y la libertad cristiana de conciencia’”[27].

En el protestantismo se impone pues, una hermenéutica racionalista de las Escrituras y los principios teológicos, donde la libre interpretación del espíritu es más importante que los contenidos específicos de la fe reformada.

1.2 El pietismo: la reforma dentro de la Reforma

Tal y como se ha afirmado, la dificultad de llevar a cabo el programa protestante hace que en el seno del propio protestantismo anide un germen de reforma continua. Este fue el caso del pietismo, un movimiento religioso cuyo fundador fue Philip Jacob Spener (1635-1705). Spener publicó en 1675 su libro *Pia desideria*. La publicación de esta obra se considera el acta fundacional de un movimiento de reforma interna del luteranismo oficial, también llamado luteranismo ortodoxo o escolástico.

La aparición del pietismo en el s. XVII se comprende mejor cuando el luteranismo ortodoxo da algunos síntomas de agotamiento. En opinión de Ginzo, las características más destacadas de la ortodoxia luterana fueron:

> “Falta de creatividad, estereotipización del pensamiento, olvido a menudo de los problemas centrales y derivación hacia otros más marginales, codificación escolar y manualística de los planteamientos creativos de los grandes autores, que están en el inicio del movimiento… No es de extrañar que en este horizonte la peculiar tensión entre subjetividad creyente y culto a la letra, se desplazara hacia el segundo polo, reafirmando la literalidad de la Sagrada Escritura y potenciando las profesiones de fe”[28].

El pietismo fue uno de los movimientos reformistas que procuró con más ahínco el cambio de una ortodoxia luterana dominante a una nueva visión más acorde con el

[26] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 52.
[27] Ibídem.
[28] Ibídem, p. 36.

momento fundacional del movimiento de Lutero[29]. En este contexto, Spener considera que el pietismo debía devolver al protestantismo la radicalidad primigenia del Evangelio, es decir, a una mística interior, que sin embargo, fue entendida a veces de forma muy psicologizante. El pietismo reivindica una *theologia cordis* en la que lo importante es que el creyente conciba en lo más íntimo y profundo de su ser la necesidad de una conversión continua. El espíritu de la Reforma implica para el pietista el deber de adorar a Dios mediante el corazón. De esta forma, desde el punto de vista teológico se podrían establecer paralelismos entre el deber pietista de adoración y la sentencia agustiniana "ama y haz lo que quieras"[30]. También es posible escuchar en este punto los ecos de S. Juan: "Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorar en espíritu y verdad" (4:24)[31].

Sin embargo, el pietismo como reforma dentro de la Reforma, generó unas férreas obligaciones[32] y un corpus canónico, necesitado a su vez de una nueva reforma. Este proceso reformante se vuelve recursivo en el luteranismo, dadas las cláusulas utópicas del libre examen, como se ha explicado con anterioridad[33]. En este sentido el propio Herder, filósofo y clérigo luterano, y alumno de Kant, afirmó que:

> "Todo esto tiene pleno sentido desde la perspectiva según la que la Reforma constituye un proceso incompleto e inacabado, que es preciso prologar críticamente, siendo necesario seguir protestando. De hecho, la propia Ilustración debe ser concebida como una prosecución de la obra iniciada en la Reforma"[34].

---

[29] La ortodoxia luterana o escolástica dominó el luteranismo desde el S.XVI hasta bien entrado el S.XVIII.

[30] González Faus, J.I. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1984, p. 275. La cita agustiniana es aunque entendida de modo subjetivista e incompleto. A este respecto sería necesaria una matización que podría rezar así: pero no digas que amas para hacer lo que quieres.

[31] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 71.

[32] Pese a que el pietismo se postula como una religión del corazón, la tal y como afirma Kuehn, la fe viva del converso tenía que ser reconfirmada cada día a través de actos de obediencia a los mandamientos de Dios, que incluían la oración, la lectura de la Biblia, la renuncia a las diversiones pecaminosas y el servicio al prójimo mediante actos de caridad.

[33] En este sentido se puede entender que el pietismo tuviera también sus ramificaciones internas. De hecho "el pietismo de Königsberg no se dejaba identificar simplemente con el pietismo de Halle. Era una variedad extraña y en muchos sentidos más afín a la filosofía del partido ortodoxo de lo que las constantes disputas parecían sugerir...". Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p.76

[34] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 75.

Los padres de Kant educaron a su hijo en los principios del pietismo, con una educación religiosa profunda y estricta, que seguirá presente en su pensamiento a pesar de que en los años de madurez filosófica se defina como un escéptico de la religión organizada. En cualquier caso, sus padres eran pietistas observantes, como era habitual entre los comerciantes y entre las familias de las clases medias y bajas de Königsberg. La madre de Kant, en especial, se preocupó del que el infante Inmanuel recibiese una sólida instrucción religiosa. Pero no sólo en la niñez. La educación recibida en el Collegium Fridericianum, fue de corte pietista. Incluso para el ingreso de la Universidad de Königsberg se exigía la adherencia al luteranismo como verdadera religión[35].

1.3 Kant como filósofo protestante

Los trabajos y monografías existentes sobre las principales cuestiones del pensamiento de Kant son muy numerosos. Por eso, no cabe duda de que la crítica ha tratado destacados aspectos de su pensamiento. A pesar de esto, como ya se anunció, los estudios sobre la relación existente entre protestantismo y Kant en el conjunto de la obra kantiana, aunque existentes, no son muy numerosos[36].

La dificultad de tratar un tema como éste reside en el propio Kant, quien no reconoce explícitamente y parece negar dicha relación, incluso cuando investiga específicamente el terreno religioso en *La Religión dentro de los límites de la mera razón.*

Estamos, por tanto, ante un tema que requiere un esmerado análisis de las fuentes disponibles. En primer lugar, para descubrir la influencia protestante en Kant se debe ir más allá de la mera literalidad de sus palabras. “Sería antikantiana la excesiva sujeción a la letra de los propios escritos de Kant, soslayando cualquier interés por otras fuentes culturales, filosóficas o teológicas”[37], ha señalado J. M. Odero. No es descabellado pensar que así lo habría hecho el propio Kant en un escenario parecido. Resulta significativo comprobar que el interés por las relaciones entre la filosofía de

---

[35] La biografía de Kuehn sobre Kant, titulada *Kant: una biografía,* explica magistralmente en su primer capítulo “Infancia y primera juventud” la vida del joven Kant.

[36] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 105.

[37] Odero, J.M. *La fe en Kant*. Eunsa, Pamplona, 1992, p. 16.

Kant y el protestantismo comenzó bien pronto. El propio Fichte concibió a Kant como continuador de la obra de Lutero[38]. Y Hegel entendió la obra de Kant como

> "expresiones de la filosofía de la subjetividad que constituiría el correlato de la subjetividad protestante. De una forma análoga a como el protestantismo se cuestionó el conocimiento racional de lo absoluto y lo recluyó en la subjetividad de la fe, así también Kant habría escindido el saber y la fe, la filosofía y la religión. La antigua oposición entre la fe y el saber habría adquirido ahora un nuevo sentido, proyectándose en el seno de la filosofía"[39].

A juicio de Paulsen, el mundo protestante "no habría de avergonzarse de considerar a la filosofía kantiana como fruto suyo, de la misma manera que tampoco Kant habría de rechazar su ascendencia luterana"[40]. En su opinión, el pensamiento de Kant es buen exponente del protestantismo. Pero esta influencia no significa que reproduzca en su filosofía todas y cada una de las características fundamentales del protestantismo. El de Kant es un tipo de pensamiento protestante peculiar, y hasta cierto punto, único. Caffarena sostiene respecto a Kant y Lutero que "en lo referente a la valoración de la razón y de la capacidad natural para hacer el bien, se habría producido una creciente separación de puntos de vista"[41]. Los puntos que lo alejan o separan del luteranismo son, en cualquier caso, centrales en el pensamiento de Kant. Por ejemplo, Kroner ve en el valor del individuo, en la conciencia, en la fe o en el primado de la razón práctica la manifestación del principio filosófico y teológico de la subjetividad protestante[42]. En mi opinión, que deberá ser probada a lo largo de este trabajo, el luteranismo afecta a toda la teoría kantiana, aunque no siempre de igual modo y con la misma intensidad.

En los capítulos sucesivos, esta investigación examinará tres aspectos centrales del pensamiento de Kant. En el primer capítulo, se indagará en el uso teórico de la razón (metafísica y gnoseología). En el segundo capítulo, en el uso práctico de la razón (ética). En el tercer y último capítulo, se analizará su filosofía de la religión. Cada uno de estos capítulos estudia la relación de dimensiones mencionadas con el luteranismo.

---

[38] Cfr. Fichte, J.G. *Gesamtausgabe*, I, Bd. 1, p. 255.

[39] Hegel, G.W.F. Werke, II p. 87.

[40] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 106.

[41] Cfr. Gómez Caffarena, J. "Estudio preliminar" en Kant, I. *La contienda de las Facultade*s. Trotta, Madrid, 1992.

[42] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 106.

Para lograr este objetivo he seleccionado algunas fuentes documentales primarias y secundarias. Nombraré simplemente las más importantes. Para contextualizar al autor y tener un conocimiento erudito de su vida y obra, he seguido la biografía de M. Kuehn, *Kant, una biografía*. Para obtener una idea panorámica de las relaciones entre filosofía y luteranismo, he seguido la obra de A. Ginzo *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Para dar cuenta de las relaciones entre el uso teórico de la razón y el protestantismo acudí a pasajes de la *Crítica de la razón pura* y a la extensa y erudita obra de J. M. Odero *La fe en Kant*. También he tenido presente *El enigma de la representación* de A. Llano. En referencia al uso práctico de la razón opté por lecturas parciales de fuentes primarias como la *Crítica de la razón práctica*, así como algunas fuentes secundarias como *La perspectiva de la moral* de M. Rhonheimer o *La ética explorada* de A. M. González. Para el tercer y último epígrafe seguí *La religión dentro de los límites de la mera razón* y el libro ya citado de J. M. Odero. También he empleado otros libros, artículos, apuntes de clase, páginas web y otros recursos documentales que podría especificar si resultan de utilidad. En cualquier caso, remito al lector al elenco final de la bibliografía.

Capítulo 2. La influencia del protestantismo en el uso teórico de la razón

2.1 La posibilidad de un verdadero conocimiento

Algunos autores han caracterizado a Kant como un filósofo escéptico. Como es sabido, Kant leyó detenidamente a Hume, identificando claramente a éste como un autor que se entregó a la causa del escepticismo. En sus obras, Kant tuvo presente la acerba crítica de Hume de algunas nociones metafísicas. Pero este escepticismo —incluso para dar por buenas sus propias teorías—, no es sino un punto de partida para un verdadero examen crítico de las posibilidades de la propia metafísica. Kant pretende forzar y examinar los límites de la razón comprendida desde sí misma. Así lo reconoce en diversos lugares. Entre estos cabe destacar el famoso pasaje en el que pide para la razón

> "un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la Crítica de la razón pura misma."[43].

Kant nunca consideró su escepticismo como punto de llegada. En todo caso, su escepticismo es un punto de partida —al menos al inicio del proyecto— desde el que se intenta dilucidar cómo y si es posible el conocimiento. En sus inicios, Kant mantuvo la esperanza de llegar a conocer una verdad sobre las cosas mismas. En palabras de Kuehn: "Su escepticismo no parece haber sido demasiado riguroso, pues no estaba convencido de que la metafísica fuese imposible en principio, sino que más creía que el verdadero sistema metafísico todavía no había sido descubierto"[44]. Es más, en la carta a Lambert de 1770, Kant reconoce que su escepticismo se debe a la falta de un método metafísico riguroso que permita los juicios sintéticos a priori, que como es sabido son necesarios para garantizar la objetividad de los resultados en metafísica[45].

El análisis de la objetividad en el conocimiento, sea teórico o práctico, marca las líneas axiológicas de lo que se denomina período crítico. Y para ello, es clave la posibilidad de realizar juicios a priori, sin que nada de lo empírico pase a ser parte material del juicio. Por eso, Kant se centra en eliminar de la fundamentación de la

---

43 KrV, A XI-XII.
44 Kuehn, M. *Kant: una biografía.* Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 264.
45 Cfr. Br, AA 10, p. 97.

metafísica y la moralidad todo rastro o elemento empírico[46]. Lo importante es poder llegar a afirmaciones no materiales, para las cuales no debe haber mezcla entre objetos puros y objetos afectados por la sensibilidad. Con otras palabras:

> "Kant buscaba establecer una distinción neta entre los objetos sensibles y los intelectuales, y sostenía que las cosas que requerían espacio y posición diferían en género de las cosas que debían ser eternas"[47].

Pero que lo empírico no pueda ser el fundamento de una ontología o de una gnoseología no quiere decir que no haya que intentar establecer una articulación posible entre sensibilidad y racionalidad. De ahí que en el comienzo de la *Crítica de la Razón Pura* Kant analice la naturaleza y posibilidades de la sensibilidad en la estética trascendental. En estos pasajes, aboga por considerar tiempo y espacio como formas puras de la sensibilidad, capaces de informar el caos de sensaciones que viene de lo externo. Kant pretende mostrar, en consecuencia, cómo el conocimiento intelectual sólo es posible mediante el conocimiento sensible, al mismo tiempo que el conocimiento sensible es posibilitado por el intelectual. Es famosa su sentencia: "Sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin entendimiento, ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas"[48].

De esta forma, la sensibilidad permite reconocer qué conceptos futuros estarán afectados por lo empírico y cuáles no, es decir, cuales podrán constituir la condición de posibilidad para un conocimiento objetivo y científico, al menos como criterio negativo. No hay que olvidar que para Kant, la objetividad viene ligada al concepto de universalidad, y que ésta se sitúa por tanto, al margen del conocimiento subjetivo que ofrecen los sentidos. Los conceptos puros o a priori no son aquellos que puedan provenir de lo empírico o a posteriori, sino que son aquellos que de alguna manera son capaces de surgir desde y por la razón misma, sin que puedan ser abstraídos de las representaciones sensibles. De ahí que,

> "Kant se había contentado con discutir las diferencias entre lo subjetivo y lo objetivo y mostrar que el conocimiento sensible se ocupa solo de lo subjetivo,

---

[46] Como el propio filósofo de Königsberg afirma, "Se ha de evitar cuidadosamente que los principios peculiares del conocimiento sensitivo traspasen sus límites y afecten a lo intelectual". MSI, AA 02 p. 411.

[47] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 284.

[48] KrV, A 51/ B75.

> mientras que el conocimiento racional se orienta hacia lo objetivo de las cosas, y al establecimiento de los principios que operan en cada caso"[49].

Así pues, los conceptos intelectuales tienen doble uso: "En primer lugar, lo que Kant llamó el uso 'eléntico', o 'servicio negativo de impedir que los conceptos de la sensación sean aplicados a los noúmenos' y en segundo lugar, el uso dogmático de establecer el verdadero conocimiento"[50].

Sin embargo, la relación entre sensibilidad y racionalidad provoca una ruptura sustancial con la tradición clásica. Ahora, la forma de lo real ya no proviene de la estructura hilemórfica del ente, como había sido el caso de la tradición aristotélica, sino que es aportada por el propio sujeto. El sujeto permite y genera la objetividad o cientificidad de un conocimiento que ya no refiere a una realidad cognoscible, sino a los objetos mentales mismos. La razón permite realizar juicios sintéticos a priori, esto es, juicios que no versan sobre la realidad en sí, sino sobre la realidad tal y como la experimentamos. Son juicios a priori, porque somos nosotros quienes aportamos la forma pero a su vez son sintéticos, porque pueden aplicarse a lo empírico.

Ahora bien, la epistemología kantiana posee como en un mecano distintas piezas que es necesario ensamblar. Primero, las formas puras de la sensibilidad —espacio y tiempo— tienen que dar unidad al objeto sensible. En segundo lugar, los conceptos puros del entendimiento, también llamados categorías[51] ya no son determinaciones actuales de la sustancia, sino del entendimiento, puros conceptos a priori, al margen de la experiencia, aunque se aplican y se justifican en la experiencia. Ahora bien, ¿Cómo llegamos a conocer las categorías? El filósofo regiomontano señala que "es necesario mostrar la posibilidad por la cual pueden conceptos puros del entendimiento ser aplicados a fenómenos en general"[52]. Para lograr que tales conceptos puedan aplicarse a los fenómenos, Kant esboza los esquemas de las categorías:

> "Son reglas que ponen en relación lo puro con lo que nos es dado a través de los sentidos. De acuerdo con ello hay esquemas para la cantidad, la cualidad, la relación y modalidad. Lo que estas reglas tienen en común es que son dadas en el

---

[49] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 285.
[50] Ibídem, p. 280.
[51] Las doce categorías kantianas son formadas por los conceptos básicos de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad) relación (inherencia, causalidad y comunidad) y modalidad (posibilidad, existencia, necesidad). A esta categorización procede por deducción Kant en la analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Cfr. KrV, A80/B106
[52] KrV, A 138/B177.

> tiempo.[…] Estas reglas están referidas a la serie del tiempo (cantidad) al contenido del tiempo (cualidad) a la ordenación del tiempo (relación) y al conjunto del tiempo (modalidad)”[53].

A su vez, los principios del entendimiento son los juicios que el entendimiento se forma de hecho dados esos esquemas generales a través de la tabla de las categorías. Y de acuerdo con ello, tenemos los axiomas de la intuición (cantidad), las analogías de la experiencia (relación) y postulados del pensamiento empírico (modalidad).

Pese a todo este impresionante esfuerzo especulativo, ni las formas puras de la sensibilidad, ni los principios del entendimiento, ni la presencia de las categorías en la mente del cognoscente quedan justificadas, en un sentido de la palabra “justificación” que fundamente la aparición de las categorías. Pero lo importante para el propósito que nos ocupa, no es tanto exhibir las limitaciones justificativas del planteamiento kantiano, sino mostrar la relación que existe con un modo genérico de entender la metafísica y la gnoseología derivado de los postulados protestantes, cuestión que abordaré un poco más adelante, en el siguiente subcapítulo.

En resumen, objetivamente, no podemos conocer sino fenómenos ideales, y sólo de aquellos de los que tenemos experiencia. La metafísica kantiana es así un intento fallido de elaborar una teoría del conocimiento. Habría que preguntarse hasta qué punto se puede llamar conocimiento a una gnoseología que no es intencional y que no remite de suyo a la realidad[54]. En la teoría kantiana no se puede hablar puramente de ontología, porque aunque hay entes de ellos nada se puede decir más allá de su apariencia (como fenómenos). La separación entre noúmeno y fenómeno preconiza un idealismo trascendental —todavía no absoluto al mantener la tensión con lo empírico— de la subjetividad humana, aunque poco tenga que ver con el subjetivismo, al menos tal y como lo entendemos hoy, en su acepción postmoderna. Las consecuencias de entender la gnoseología al modo kantiano son claras:

> “Una de las consecuencias más importantes de esta parte solo es extraída posteriormente en la Dialéctica, cuanto Kant trata de demostrar que las pruebas

[53] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 349. En este sentido se puede entender que para Kant, “los esquemas no son más que determinaciones a priori del tiempo según reglas”. KrV A145 /B184.

[54] Queda patente la distancia con la explicación de lo que es conocer en Aristóteles o en Tomás de Aquino. Y es que el conocimiento en Kant no es un acto perfecto, no es praxis teleia, sino kinesis, lo cual implica que desde el punto de vista clásico, Kant no da una explicación lograda de lo que en verdad es conocer, por lo que su planteamiento posee evidentes notas ficcionales.

> tradicionales sobre la naturaleza del alma, sobre el mundo como totalidad y sobre Dios tienen que ser inconsistentes. Estas pruebas no pueden producir conocimiento en sentido alguno"[55].

Incluso las noticias que tenemos de nosotros mismos las percibimos como fenómenos. Cierto es que en todas nuestras percepciones nos notamos a nosotros mismos, pero el darnos cuenta de dichas circunstancias no nos dice nada de lo que somos, sino sólo de cómo nos experimentamos. No podemos acceder a nosotros mismos sino a través de nuestras representaciones mentales. Como bien señala Kant:

> "Yo soy un objeto de mí mismo y de mis representaciones. Que hay también algo externo a mí, es mi propio producto. Yo me hago a mí mismo. Nosotros hacemos todas las cosas a nosotros mismos"[56].

En definitiva, aunque Kant haya tenido una intención precisa de separarse del escepticismo, su sistema crítico no logra salir de él. Los pasajes de la *Crítica de la razón pura* en que destruye los fundamentos del conocimiento,

> "le valieron a Kant el sobrenombre de 'Alleszermalmer' (omnidemoledor). Ciertamente, [en estos pasajes] Kant apenas deja en pie resto alguno de la metafísica y la ontología tradicionales. El resultado final de su empresa crítica parece asemejarse al escepticismo de Hume"[57].

En este punto quizás sea pertinente establecer una analogía entre Kant y Descartes. El filósofo francés procura combatir el escepticismo mediante una gnoseología que recurre a Dios como garante de una necesaria adecuación entre sus pensamientos y la realidad. Despejada la incógnita que supone la intervención de Dios, no se puede sino concluir que el sistema cartesiano contenga interiormente un escepticismo mayor que el que pretende combatir. Algo similar puede suceder con Kant. Por muy noble que sea su proyecto, al final, el sujeto queda clausurado en sí mismo en sus representaciones fenoménicas, por muy objetivas y trascendentales que pretendan ser. La acertadísima crítica de Jacobi incide justamente en este punto:

> "Lo que los realistas llaman objetos reales, u objetos independientes de nuestras representaciones, son sólo seres internos para el idealismo trascendental. Estos seres internos no representan nada de un objeto que pudiera ser externo a

55 Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 349.
56 OP, AA 22, pp. 82s
57 Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 349.

> nosotros, o con el cual pudiera relacionarse su apariencia. Están completamente vacíos de toda objetividad real y no son más que meras determinaciones subjetivas del alma”[58].

Además, según Kant,

> “incluso somos nosotros los que introducimos el orden y la regularidad en las apariencias, a las que llamamos naturaleza, la cual no podría ser encontrada si nosotros, o la naturaleza de nuestra mente, no la hubiera introducido originariamente”[59].

Por lo tanto,

> “el filósofo kantiano deja completamente atrás el espíritu de su sistema cuando dice que los objetos impresionan los sentidos, producen de este modo sensaciones y dan lugar a las representaciones. Porque, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que solo puede ser una apariencia, no puede ser externo a nosotros y al mismo tiempo algo distinto a una representación […] El entendimiento añade el objeto a la apariencia”[60].

Es decir, Kant tiene que afirmar que la inteligencia produce el objeto al tiempo que presupone un fundamento externo incognoscible e independiente de ella misma. Como el propio Jacobi manifiesta, por muy contrario que sea a los planteamientos kantianos la existencia de objetos externos, Kant se obliga a partir de esa presuposición, ya que, como declara Jacobi, “sin esta presuposición yo no puedo entrar en el sistema, pero con esta presuposición no puedo permanecer dentro del sistema”[61].

Es innegable que Kant pretende ampliar los límites empiristas con su conocimiento apriorístico, pero también quiere ampliar los límites dogmáticos racionalistas con la valoración de la experiencia como ámbito infranqueable del conocimiento científico[62]. Kant es perfectamente consciente de que su obra quería

[58] Jacobi, F.H. Werke II, p. 299.
[59] Ibídem, p. 300.
[60] Ibídem, p. 303.
[61] Ibídem, p. 304.
[62] Kant reconoce que fue Hume quien le despertó del sueño dogmático. Kant asumió el principio empirista de la experiencia como origen y límite del conocimiento. Pero al hacerlo, se tiene que negar la sustancia y la posibilidad del conocimiento científico de lo físico. El esfuerzo kantiano consistirá en la posibilitar dicho conocimiento sin renunciar al principio empirista.

resultar “el verdadero término medio entre el dogmatismo que Hume combatía y el escepticismo que quería introducir como sustituto”[63].

En cualquier caso, pese a ese intento mediador entre sensación y razón, Kant se inclina claramente por priorizar a la propia razón frente a la sensación. Mientras la razón conoce la objetividad de sus leyes, las leyes de la sensibilidad tienen un carácter subjetivo en su sistema, sin que exista propiamente una demostración de cómo aparecen estas leyes. Este punto será especialmente sensible para Jacobi, quien siguiendo la gnoseología clásica afirma que la razón permanece contaminada por la sensación y el lenguaje y no existe nada como una razón pura[64].

Esto no quiere decir que Kant, siguiendo a Hume, niegue la existencia de objetos que vayan más allá de la experiencia, pero dicho ir más allá es inarticulable discursivamente, por lo que sólo puede constituir una mera creencia u objeto de fe. En este punto, Kant realiza una matización eficaz: no es lo mismo conocer algo que pensarlo. Es más, debemos pensar esas ideas de la razón, ya que de algún modo los propios intereses de la razón nos obligan a ello.

El propio Kant afirma que “la razón, con todos sus principios a priori, no nos enseña nada más que objetos de experiencia posible, e incluso de estos nada más que lo que puede ser conocido en la experiencia”[65]. Las formas o ideas de la razón pretenden alcanzar los objetos reales que no están dados ni comparecen en la experiencia sensible, y que por tanto no pueden informarse mediante las categorías.

Estas ideas son tres: inmortalidad, libertad e idea de Dios. Se las denomina también ideales, ideas trascendentales o formas de la razón, y, tal y como señala Kant, son meros intereses del uso teórico fruto del carácter finito de esta facultad. Y lo son en tanto y cuanto su articulación no es posible desde el punto de vista del conocimiento objetivo.

En referencia a la idea de Dios, Kant afirmará su incognoscibilidad teórica mediante la razón al situarse al margen de toda impresión sensible. Al ser Dios un

---

63 Prol, AA 4, p. 360.

64 Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 349. En este punto resuenan los ecos de la teoría del conocimiento clásica al respecto del origen de los contenidos cognoscitivos, cuando se afirma que nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos (*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*).

65 Prol, AA 4, p. 361.

objeto al margen de la experiencia, toda demostración de Dios, tanto a priori como a posteriori es inútil. Esto hecho demuestra que Kant es un agnóstico teórico. En palabras de Kant:

> "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar, por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a la que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades"[66].

Pero de estas ideas sólo cabe creencia moral, no conocimiento. Kant lo explica en la *Crítica* claramente a propósito del conocimiento de la idea de Dios:

> "Una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista práctico. […] No, la convicción [de que el punto de vista práctico es exitoso] no es certeza lógica, sino moral, y como tal se apoya en fundamentos subjetivos (del sentido moral) […] Es decir, la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado"[67].

Y es que el agnosticismo teórico kantiano coexistirá con una neta afirmación teísta, según la cual el hombre llega a Dios por otra vía que no es el conocimiento científico: la vía de la moralidad.

2.2 Conocer en Kant, ¿conocer en Lutero?

Después de examinar la posibilidad de llegar a un verdadero conocimiento de las cosas en la gnoseología kantiana, este subcapítulo se centra en la relación entre el fundador del movimiento protestante y Kant. Este apartado tiene como objetivo proporcionar una respuesta satisfactoria a preguntas como las que siguen: ¿en qué sentido puede afectar el concepto de naturaleza corrompida luterana a la gnoseología kantiana? ¿Es el fideísmo luterano análogo al fideísmo kantiano? ¿El hecho de que Kant tuviese que cuestionar la validez del conocimiento para dar paso a la fe hunde sus raíces en la Reforma?

---

66 KrV, A VII.

67 KrV, A 828s/B856s.

Las conclusiones gnoseológicas de la *Crítica* son claras: no podemos conocer la cosa en sí. Apenas es posible conocer la realidad exterior sino como un mero fenómeno cuya forma ha sido producida o construida por el sujeto. Los fenómenos se pueden ordenar, categorizar y emplear para ciertos fines, pero estas representaciones no van más allá. Finalmente, los objetos no empíricos, como lo son Dios, la inmortalidad o la libertad, que no responden a intuiciones sensibles, tampoco se pueden conocer.

La herencia protestante de Kant comienza ya aquí. El protestantismo se caracteriza por manifestar una desconfianza profunda en las capacidades naturales de la razón en todas sus dimensiones, lo que afecta de forma directa al conocimiento natural de Dios. En este contexto, Kant y Lutero afirman taxativamente la imposibilidad de alcanzar un conocimiento especulativo de Dios. El filósofo de Königsberg no tiene dudas al respecto: "Jamás se puede probar inequívocamente la existencia de un ser cuando no hay ninguna experiencia ni ninguna intuición que sean adecuadas a su concepto"[68]. Lutero, por su lado, considera imposible alcanzar a Dios, dada que ésta es la prostituta del diablo. De ahí que para el reformador, sólo quepa una fe que tiene obligación de "sofocar toda razón, sentido común y entendimiento."[69]

Aunque esta coincidencia de opiniones tiene interés, también podría darse entre Lutero y filósofos de otras tradiciones. Por eso, para comprender que no es azarosa conviene analizar los porqués profundos que les hacen coincidir. Para empezar, Lutero y Kant afirman que el discurso racional debe mantenerse al margen de la fe para bien de la propia fe y de la propia razón. Es decir, ambos entienden como adecuado que razón y fe marchan por separado. Sin la intervención de esa prostituta del diablo, que es la razón corrompida[70] para Lutero, el papel de la fe queda como única y verdadera instancia a la que aferrarse para alcanzar una salvación que viene siempre de fuera.

Para Kant, el dogmatismo metafísico ha sido fuente poderosa de incredulidad, porque al hacer de Dios un fenómeno, no deja lugar a la fe como extensión de la razón

---

[68] WDO, AA 8, p. 142.

[69] WA 3, p. 215

[70] "La prostitución, los grandes crímenes, la embriaguez, el adulterio, ésos son pecados que se notan. Pero desde que la novia del demonio, la Razón, esa bella prostituta, interviene y se cree que es sabia, y que lo que dice, lo que piensa, viene del Espíritu Santo, ¿quién puede ayudarnos, entonces? Ni los jueces, ni los médicos, ningún rey ni emperador, porque [la Razón] es la mayor puta del diablo". Esta afirmación fue pronunciada por Lutero en su último sermón en Wittenberg, el 17 de Enero de 1546, segundo domingo de Epifanía. WA 51, p. 126.

práctica[71]. Paradójicamente, el ejercicio metafísico de alcanzar racionalmente a Dios no hace sino alejar al hombre de Dios. Dicho de otro modo, el agnóstico al colocar las cuestiones trascendentes en una fe emancipada al margen del saber teórico, no niega la posibilidad de suponer una vida futura, sino que más bien, "está apuntando al género de pruebas que influyen de hecho en el hombre de la calle —al que dejan insensibles los libros de teodicea— y está haciendo posible la única teología posible, basada en principios morales"[72].

Es decir, el fideísmo luterano y el kantiano parecen tener acuerdos y desacuerdos, a partes iguales. Ambos manifiestan su aversión a que la razón en su uso teórico pretenda alcanzar a Dios. Pero a diferencia del fideísmo luterano, donde cualquier uso de la razón para la articulación de lo divino queda relegado, Kant parece querer dar cuenta racional de Dios como fundamento necesario de la libertad y la moralidad. Hasta el punto que "cuando se le niega a la razón el derecho que le incumbe de hablar primero acerca de objetos suprasensibles como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una amplia puerta a cualquier delirio, superstición o incluso al ateísmo"[73].

A pesar de eso, Kant no articula racionalmente a Dios; más bien hace a la razón necesitar de Dios porque lo considera necesario para el obrar moral. Es decir, fuera de su uso teórico, Dios se postula como axioma necesario de la razón práctica, o como necesidad puramente subjetiva que no enriquece al hombre desde el punto de vista cognoscitivo, ni por tanto, puede constituir "conocimiento" en sentido estricto.

> "Que un tal ser exista es algo que muestra la razón ético-practica en el imperativo categórico en la libertad bajo leyes, en el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos. Sentimiento de la presencia de la divinidad en el hombre"[74].

En cierta manera, se puede entender que para Kant el hombre sea creador del concepto de Dios, pues lo necesita postular parar la validez de la ética. Ahora bien, si Dios es una realidad, en la teoría kantiana se puede afirmar muy poco de él: "El argumento moral [es decir, el acceso a Dios a través de la ética] sólo es argumento o

[71] Cfr. KrV, B XXX.
[72] Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 61.
[73] WDO, AA 8, p.143.
[74] OP, AA 22, p. 108.

prueba en un sentido muy lato, porque no transforma la fe en saber"[75]. Por eso, "no debe proporcionar prueba alguna objetivamente valedera de la existencia de Dios"[76]. Y es que como afirma Odero, "Kant nunca se refirió a este argumento con el término demostración"[77].

Pero dicha moralización del conocimiento de Dios no sale gratis, ya que tiene "la virtud de convertir a Dios, trascendente para la razón pura en objeto inmanente de la misma"[78]. Esta opinión es compartida también por A. Cortina, cuando afirma que Dios es un objeto que en Kant es sometido a un proceso de des-existencialización[79]. En este sentido se puede entender que no es posible concebir a un Dios trascendente, por lo que la materia de fe se aplica sólo a aquellos "objetos que, en relación con el uso conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencia, sea como fundamentos) deben ser pensadas a priori, porque no son trascendentes para el uso teórico de la razón"[80].

De tal forma que como asevera Odero, para Glassenapp, "Dios no es en Kant una ficción, sino un concepto artificial forjado para referirse a las realidades que sobrepasan nuestra capacidad cognoscitiva, a un algo desconocido"[81]. Kant quiere someter a la fe a un control racional práctico, sin que propiamente deje de ser fe. Así, aunque pretenda eludir el fideísmo, tras examinar su sistema parece evidente que no logró cumplir el objetivo que se propuso. Como Popkins afirma,

> "muchos de los pensadores que yo clasificaría como fideístas sostienen, bien que se dan factores persuasivos que pueden inducir a creer —pero no probar ni establecer la verdad de lo creído— bien que después que uno ha hallado o aceptado la propia fe, pueden ofrecerse razones que explican o clarifican lo que uno cree —pero sin probarlo o establecerlo—"[82].

---

[75] Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 134.

[76] KU AA 5, p. 424.

[77] Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 134.

[78] Ibídem, p. 241.

[79] Para A. Cortina, este proceso llevó a Kant a abandonar la hipótesis de un Dios trascendente "para reabsorber a Dios en la Razón, finalmente identificada con el hombre" Cortina, A. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, p.150.

[80] KU: AA 5, p 457.

[81] Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 242.

[82] Popkin, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.* Fondo de Cultura Económica. México, 1983, p. 150.

Si hay motivos para afirmar que en Lutero hay una fe sin razón, también los hay para pensar que en Kant hay razón sin fe. Por consiguiente, podría parecer que las posturas de ambos sobre la fe están bastante alejadas. Sin embargo, como trataré de argumentar, esta presunción no parece correcta. En el luteranismo, razón y fe son principios totalmente distintos, por lo que no tiene sentido esforzarse por lograr un diálogo entre filósofos y creyentes: el filósofo debe guardar silencio sobre Dios, y el creyente, por su parte, no debe pensar acerca de la articulación racional de la fe. Kant parece articular fe y razón, al afirmar la noción de fe moral o racional como postulado de la razón práctica. Para él, la fe es aquello que no puede ser sabido, aunque sí pensado sin contradicción[83]. Creer es tomar como válida una cosa desde el punto de vista práctico, cuando teóricamente no se puede demostrar su veracidad[84]. De este modo, la fe en Dios por el creyente obedece a motivos prácticos[85], pero no tiene base cognoscitiva. La fe es vacía, o más bien, reconciliable con cualquier posible contenido concreto. Bajo este prisma, la frase tertuliana *credo quia absurdum* parece tomar especial vigencia. Incluso objetos tales como un unicornio o la tetera russelliana[86] podrían, desde este punto de vista, constituir materia de fe.

Sin lugar a dudas, el análisis kantiano sobre las posibilidades de la razón es más elaborado que el de Lutero. Pese a ésta y otras diferencias entre ambos, Lutero influyó a Kant en su comprensión de las relaciones entre razón y fe. A mi modo de ver, con la creencia subjetiva Kant cree haber articulado suficientemente la relación entre razón y fe; y aunque no lo consigue, a diferencia de Lutero lo intenta. Pero aun así, ambos coinciden en las conclusiones. Y es que Dios sólo entra para Kant por un mero interés.

---

[83] Odero, J. M. *La fe en Kant*. Eunsa, Pamplona, 1992, p. 192.

[84] KrV, A 823/B 851.

[85] Odero, J. M. *La fe en Kant*. Eunsa, Pamplona, 1992, p. 187.

[86] En un artículo titulado "Is there a God? Bertrand Russell lanza la analogía de la tetera, para acreditar la imposibilidad de cualquier prueba de demostración de la existencia de Dios, por ser una afirmación infalsable: "Si yo sugiriera que entre la Tierra y Marte hay una tetera de porcelana que gira alrededor del Sol en una órbita elíptica, nadie podría refutar mi aseveración, siempre que me cuidara de añadir que la tetera es demasiado pequeña como para ser vista aun por los telescopios más potentes. Pero si yo dijera que, puesto que mi aseveración no puede ser refutada, dudar de ella es de una presuntuosidad intolerable por parte de la razón humana, se pensaría con toda razón que estoy diciendo tonterías. Sin embargo, si la existencia de tal tetera se afirmara en libros antiguos, si se enseñara cada domingo como verdad sagrada, si se instalara en la mente de los niños en la escuela, la vacilación para creer en su existencia sería un signo de excentricidad, y quien dudara merecería la atención de un psiquiatra en un tiempo ilustrado, o la del inquisidor en tiempos anteriores." CPBR vol. 11, "Is There A God?", 1952, p. 548

Ahora bien, "¿cómo esperar aquello sobre lo que no se posee un conocimiento suficiente?"[87] En la *Crítica del juicio,* Kant precisa que "la fe no nos proporciona nuevos conocimientos, ni en el orden teórico ni en el práctico"[88]. Y al afirmar que "esta enseñanza de fe [con respecto a la salvación del hombre por parte de Dios] prohíbe cualquier pretensión de querer saber el modo como Dios actúa"[89] ya que si no, "nuestra motivación moral se corrompería si pudiéramos alcanzar algún conocimiento teórico de la existencia de Dios"[90]. Por tanto, la fe en Kant nunca puede constituirse como saber[91].

Aunque Kant parece distanciarse de la propuesta protestante, en el fondo, sus conclusiones son parecidas. A mi modo de ver, esta similitud se debe a un acuerdo de principios sobre los inherentes límites de la razón. La doctrina del pecado ha afectado a la razón incapacitándola y venciéndola por el peso de la corrupción. Así, aunque en un principio parece que Kant intenta desarrollar de una gnoseología mediadora —que asumiera, p. ej. que la naturaleza humana estuviese sólo herida—, en el fondo pone sólo consigue poner entre paréntesis que la razón ha sido corrompida para intentar redimirla.

No obstante, Kant como filósofo no puede sino intentar fundamentar una gnoseología que dé cuenta de todos los posibles objetos del conocimiento, a pesar de asumir el principio de la naturaleza corrupta. El resultado de dicha asunción es ya conocido: por un lado, la imposibilidad de conocer teóricamente ningún objeto infinito con la consiguiente separación de razón y fe, al constituirse como dos principios totalmente distintos. Por otro lado, dicha imposibilidad alcanza también a los objetos finitos, de los que nada se puede decir, más allá de la mera apariencia —en su doble sentido de aparecer y de cierta irrealidad fruto de un conocimiento entendido como producción o kinesis— de unos fenómenos de conformación mental. De esta manera, también en lo referente al conocimiento ordinario, la razón muestra su imposibilidad cognoscitiva, encerrada en el subjetivismo radical de sus representaciones, de forma análoga a como Lutero hace refugiar al creyente en la mera fe, al margen de la razón. Es

---

87 Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 283.

88 KU, AA 5, p. 459.

89 Br, AA 10, p. 180.

90 Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 252. Se gesta así una razón que tiene como refugio a la subjetividad cerrada en sus representaciones en sede filosófica, de igual forma que Lutero propugna una fe subjetiva sin articulación cognoscitiva.

91 La verdadera sabiduría consiste en mantener a raya a una insana curiosidad y aceptar los límites de la razón. Según Kant, "aquí nos están claramente trazados los límites de nuestra razón, y quien tenga la osadía de transgredirlos será por ella misma castigado por su atrevimiento por la razón misma con pesar y error. Pero si nos mantenemos dentro de estos límites, entonces nuestra recompensa será a cambio llegar a ser sabios y buenos". V-Phil-Th/Pölitz, AA 28, p. 1091.

decir, al menos en el uso de la razón teórica, el sujeto kantiano poco o nada puede, en consonancia con el conocer que corresponde a una naturaleza corrompida. Pero en ningún caso, se quiere afirmar aquí que exista una identidad entre Lutero y Kant, sino que más bien que el intento kantiano de fundar una verdadera epistemología, queda lastrado por la asunción implícita del concepto de naturaleza corrompida.

La aceptación de este principio, sin embargo, puede ser cuestionable a la luz de algunas posibles consideraciones. Como señala A. Llano:

> "La filosofía crítica no es una mera especulación que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino un quehacer comprometido e interesado en la activa consecución teórica y práctica de los fines de la razón: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo y en una praxis moral que ya no reconoce instancias transubjetivas"[92].

Kant pretende canalizar el fracaso del uso teórico de la razón mediante la acción ética y política para transformar el mundo. ¿Pero está en condiciones de hacerlo? Si la naturaleza del hombre estuviera sustancialmente corrupta, todas las facultades del hombre estarían corrompidas. No sólo el uso teórico, también el uso práctico de la razón lo estaría. Sin embargo, bajo el principio de la naturaleza corrupta el ejercicio de articular una ética amparada en la validez de la razón práctica sería imposible.

Como no parece que haya razones para justificar la validez de la ética sobre una razón teórica corrupta, la posición kantiana de primar la razón práctica se podría caracterizar de voluntarista, en línea con el voluntarismo característico de la filosofía moderna. Hasta qué punto es capaz Kant de emanciparse de la tradición luterana por la vía práctica, será objeto de nuestro estudio en el próximo capítulo. Desde luego, una gran dificultad queda patente: sin apoyo veritativo por parte de la razón, se hace difícil obrar conforme al bien práctico que la razón presenta a la voluntad.

[92] A. Llano. *Fenómeno y trascendencia en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1973, p. 27.

Capítulo 3. La influencia del protestantismo en el uso práctico de la razón

3.1 La fundamentación de la moral kantiana

La pregunta kantiana fundamental de la ética "¿Qué debo hacer?", nos revela la dirección que tomará su teoría ética y nos da una serie de pistas sobre sus presupuestos fundamentales. Porque la ética clásica siempre se planteó como una indagación sobre el bien práctico, es decir, sobre cómo es posible realizar el bien aquí y ahora. Sin embargo, la pregunta de Kant se sitúa, en ese sentido, en un lugar distinto respecto al que ocupa la ética clásica.

Tradicionalmente, la teoría kantiana se ha caracterizado como una ética del deber o de la norma. Pero toda teoría ética, sea eudaimonista o del deber, articula de forma más o menos consciente bienes y deberes. En la teoría eudaimonista, virtudes y leyes (normas o deberes) son los principios fundamentales del obrar humano. Como es bien conocido, las virtudes eudaimónicas son principios intrínsecos por los cuales nos perfeccionamos al realizar repetidas veces aquello que por la teleología de la naturaleza estamos llamados a ser[93]. Se crean así unos buenos hábitos y caracteres por esa adecuación entre aquello a lo que tendemos por naturaleza y lo que se obtiene tras la acción virtuosa[94].

Por su parte, las leyes enuncian principios extrínsecos del obrar. Para los clásicos, el deber tiene un doble sentido en el obrar humano: en primer lugar, posee un carácter transitorio, como elemento propedéutico hacia la virtud[95]; en segundo lugar, manifiesta una intrínseca relación con la virtud de la justicia, esencial en la configuración de la polis para garantizar el bien común[96]. Es decir, en la ética

---

[93] La virtud –en una frase de Aristóteles que Tomás de Aquino repite frecuentemente es "lo que perfecciona a un agente y hace perfecta su obra". Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II, 6, 1106 a. 15.

[94] Para Aristóteles el bien es término de la tendencia. Más estrictamente "todo arte y toda investigación y del mismo modo toda acción y toda elección parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden". Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* I, 1, 1094a. Es decir, el bien se conoce en la experiencia del tender, apetecer o desear. Pero no quiere decir el estagirita en ningún caso que el bien sea relativo a cualquier deseo del sujeto, sino al fin perfecto al que se ordena una actividad, como cumplimiento perfecto de una potencia.

[95] El deber posee una clara vocación pedagógica necesaria para la adquisición de la virtud. Cuando en el hombre no comparece la virtud porque no conoce o no ha hecho suyo el carácter de bien de algo –como sucede con el púber o el incontinente– es bueno que obre conforme al deber. Pero hay que tener claro que ese obrar conforme a lo normado es propedéutico para la virtud y por tanto, no debe prevalecer la norma sobre la virtud.

[96] La ley es definida por Tomás de Aquino como "una disposición racional encaminada al bien común promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad". ST I-II q. 90 a. 4.

eudaimonista la primera pregunta hace referencia al bien, no al deber. Como afirma Rhonheimer,

> "antes de la pregunta por el deber está la pregunta por el bien. Se debe hacer lo bueno y porque es bueno. Lo bueno no es bueno porque se deba hacerlo, sino que las cosas van al revés, incluso tienen que ir al revés: el deber necesita un fundamento"[97].

La pregunta ética, por tanto, versa sobre el bien: y si aquello que se entiende como bueno para el agente moral se presenta como un deber, es porque el deber no deja de ser la formalidad del bien. En contraste, la ética del deber presenta una articulación de bienes y deberes, sólo que el deber aparece antes que el bien. La pretensión de una mera ética del deber por el deber al margen del bien tiene como premisa fundamental que actuar por deber es obrar según el bien y no hacerlo así es obrar según el mal. En este punto, se hace patente que en todo obrar moral se muestra el primer principio de la razón práctica, a saber, que el bien ha de hacerse y el mal evitarse.

Ahora bien, ¿qué hace que el deber sea lo primordial en la teoría ética kantiana? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la *Crítica de la Razón Práctica,* donde Kant elabora un análisis de la razón práctica pura al margen de la sensibilidad para explorar las posibilidades teóricas del obrar moral. La *Crítica de la Razón Práctica* está guiada por el interés de salvaguardar la autonomía de la voluntad. Kant desea que el hombre sea libre, es decir, que no esté atado ni condicionado por deseos, emociones y pasiones de carácter empírico.

Y es que para él, "el deber es el imperativo de la razón que logra imponerse contra el bien condicionado por la inclinación"[98]. O en términos positivos, "deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley"[99]. De este modo, Kant no ve posible la articulación entre sensibilidad, afectividad y racionalidad, hasta el punto de afirmar que "las pasiones no son sino cánceres de la razón pura práctica"[100]. Toda inclinación, interés, deseo, pasión, elemento sensitivo o afectivo es un estorbo para la voluntad, por lo que debe ser puesto entre paréntesis para que el obrar del sujeto sea

97 Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 32.
98 Ibídem, p.48.
99 GMS, AA 4, p. 400.
100 Anth, AA 7, p. 266.

puro con arreglo a las meras leyes de la razón[101]. De esta forma, “el amor, la benevolencia, la compasión, no son racionales, no requieren una ley, sino que surgen espontáneamente de la naturaleza sensible del hombre, con frecuencia, incluso contra la razón y la ley”[102]. La acción ética sólo puede realizarse mediante imperativos categóricos o mandatos de la razón necesarios y universales, a priori y válidos para cualquier agente de forma totalmente desinteresada. Por tanto, la ley moral no se deduce de principio anterior. Si la voluntad se determinase de fuera mediante un deseo o una inclinación, su obrar sería irracional y contrario a los intereses mismos de la razón.

En términos generales, Kant considera que el hombre tiende y busca la felicidad. Para él, “ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional pero finito, y por tanto, un fundamento de determinación inevitable de su facultad de desear”[103]. Pero este deseo es el mero interés egoísta de satisfacer las inclinaciones particulares, según se representan en cada individuo en los ideales que se forja en su imaginación. Por eso el obrar kantiano es un obrar puramente formal, sin interés más allá de la mera fuerza de la ley derivada de la razón pura práctica. Tan es así que Kant no ve permisible el anhelo de felicidad en el obrar moral, pues este deseo desvirtuaría su rectitud[104]. Es por ello que la racionalidad pura,

> “preserva a la razón práctica contra el empirismo, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal solamente en consecuencias empíricas (de la llamada

---

[101] La sospecha kantiana sobre las pasiones, no tiene en cuenta que éstas nos descubren aspectos valiosos de la realidad. Sin embargo, las pasiones no nos dicen cómo tienen que ser integradas en la vida particular. Por eso es necesario que la razón emita un juicio sobre su conveniencia, sobre si realmente son un bien práctico, concreto para un agente inmerso en determinadas circunstancias. De esta forma la razón rectifica el apetito y presenta a la voluntad aquello como un bien o u mal práctico. Por tanto, las pasiones no coartan la libertad humana, no enajenan a la voluntad al tomar como principio aquello que no es suyo, las pasiones no mueven a obrar a la voluntad, más que indirectamente.

[102] Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 163.

[103] Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 61.

[104] Ahora bien, el concepto de felicidad que maneja Kant poco tiene que ver con el clásico, ya que es entendido de forma psicológica y hedonista, como satisfacción placentera. En la teoría clásica la virtud no es lo que en última instancia mueve al hombre al obrar, porque la virtud no se quiere absolutamente, sino que necesita de un fin que dé razón de todos nuestros actos, motor último de nuestro obrar, aunque de suyo no mueva directamente como motivo para realizar tal o cual acción concreta. Es decir, la virtud, aun siendo deseable por sí misma, en cierto sentido se constituye como medio, ya que necesita para ser de un fin ulterior que se presente como bien máximo. Dicho bien perfecto al cual nada falta no es otro, sino la consecución de la felicidad. Es decir, es posible articular racionalmente la tendencia a la felicidad en la acción humana, ya que la felicidad como tendencia última es aquello que podemos querer por sí mismo de forma racional. Tal y como afirma Rhonheimer: “Dado que precisamente la tendencia a la felicidad no es una fórmula psicológica vacía para describir un estado subjetivo de vivencias de satisfacción, sino la fórmula para la cosa última a la que se dirige un tender guiado por la razón (es decir, para algo último conforme a la razón), la determinación del contenido de la felicidad es por principio accesible a una fundamentación racional”. Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 62. La felicidad coincide por tanto con el buen obrar articulable racionalmente, no con el estado o la valoración más o menos satisfactoria que el sujeto puede realizar de su acción moral.

> felicidad), a pesar de que éstas y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor a sí mismo, si éste se hiciera a sí mismo ley natural universal, podría servir en todo caso como tipo perfectamente indicado para lo moralmente bueno, aunque no es lo mismo que éste"[105].

Estrictamente, en Kant, la ley moral está antes que cualquier noción posible de bien. El regiomontano manifiesta en la *Crítica de la razón práctica* que:

> "como ya se puso como fundamento de toda ley práctica un objeto según conceptos del bien y del mal, y ese objeto sólo podía pensarse por conceptos empíricos sin una ley precedente, se había eliminado de antemano la posibilidad de concebir siquiera una ley práctica pura; por el contrario, si se hubiera investigado primero analíticamente la última, se habría encontrado que no es el concepto del bien como objeto lo que determina y hace posible la ley moral, sino, al contrario, es la ley moral lo que sólo hace posible el concepto del bien en la medida en que éste merezca absolutamente tal nombre"[106].

Al subrayar la libertad —o lo que es lo mismo, la autonomía de la voluntad— como razón de ser de la moralidad, Kant tiene que justificar cómo es posible obrar moralmente al margen de las inclinaciones naturales, es decir, cómo es posible una autonomía tal que la voluntad se determine a obrar según leyes de la propia razón.

Para justificar la autodeterminación de la voluntad hacia el bien Kant recurrirá al *Faktum* de la razón. Este *Faktum* es fundamentalmente un hecho que despoja a la razón de todo referente empírico, y se constituye de este modo como pura y a priori. Se trata del "hecho de que hay razón pura práctica: el hecho de que la razón es legisladora, el hecho de que se determina a sí misma, el hecho de que hay libertad de la voluntad"[107]. El *Faktum* no es derivable de nada. El *Faktum* es un modo de presentar la ley moral, un hecho de razón que la erige inmediatamente como legisladora. Como consecuencia de este hecho, Kant señala que el hombre es trascendentalmente libre.Sin embargo, el *Faktum* no es un principio comparable a la atracción del bien como objeto de la voluntad, como sucedería en una teoría eudaimonista. Como afirma Rhonheimer, "[Kant] invierte la correcta relación entre razón y libertad (voluntad). De este modo, en

105 KpV, AA 5, p. 71.
106 KpV, AA 5, p. 63s.
107 González, A.M. *La ética explorada.* Eunsa, Pamplona, 2009, p.101.

último término, la ética kantiana no es una ética de la autonomía de la razón, sino de la voluntad"[108].

Y es que, bajo el *Faktum* la autonomía de la libertad queda reducida a una autonomía de orden meramente moral[109]. En este punto Prauss no ve la coherencia del *Faktum* con el sistema trascendental kantiano. Concretamente, no cree posible que algo no sea deducible, y que al mismo tiempo se fundamente a priori. Si no es deducible, ni sensible, debería ser una intuición intelectual, algo que Kant rechaza. Aún más crítico se muestra Rhonheimer cuando afirma sobre la explicación del *Faktum:* "cómo pueda ser práctica la razón pura, explicar esto es algo que toda razón humana es enteramente incapaz, y todo el esfuerzo y el trabajo por buscar una explicación de ello es perdido"[110]. Kant parece ser consciente de tal debilidad, y para ello acude a las ideas de la libertad, la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios como postulados necesarios.

3.2 Los postulados de la razón práctica

Los postulados de la razón práctica son proposiciones que no pueden ser demostradas desde la razón teórica por ser ideas puras sin intuición alguna, pero que han de ser admitidas para entender el *Faktum* de la razón pura práctica. En palabras kantianas:

> "Estos postulados no son dogmas teóricos; sino presupuestos en un aspecto necesariamente práctico; por lo tanto, si bien no amplían el conocimiento especulativo, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su referencia a lo práctico) y la autorizan a conceptos cuya posibilidad de sostenerlos ni siquiera podría pretender en otro caso"[111].

Estos postulados se nos imponen de suyo, ya que sin ellos es imposible la moral. La única razón para admitirlos es que

> "la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien, que es absolutamente necesario

[108] Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 271.

[109] El reducir la autonomía a autonomía moral a través del *Faktum* imposibilitará articular el problema del mal moral. En Kant, existe un criterio para la acción buena: una acción es buena por la libertad de la voluntad. Pero si no es libre, en ningún caso se puede hablar de acción moral, ya que propiamente no estaríamos ante una acción moral, al ser la libertad condición de posibilidad de la acción moral. Si la acción está determinado por lo empírico, actuaríamos de forma heterónoma, por lo que no podríamos hablar de una acción moral, al dejarnos llevar por la sensibilidad o la afectividad. En esta situación toma sentido la teoría kantiana del mal radical.

[110] Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 38.

[111] KpV, AA 5, p. 132.

desde un punto de vista práctico. Dicho de otro modo: la razón se necesita a sí misma para ser razonable, que es lo mismo que ser autónoma"[112].

La autonomía, que era el presupuesto, ha quedado justificada mediante un acto de fe de supuesto carácter racional puro. En resumen, el postulado de la libertad como autonomía de la voluntad no es demostrable, pero es un hecho dada la realidad incuestionable de la ley moral. De nuevo, en palabras kantianas,

> "si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de la razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Más si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros"[113].

Kant articula otros dos postulados para sostener la propia moralidad, como son la inmortalidad del alma y la necesidad de Dios. La estrategia kantiana para mostrar su necesidad parte de la idea de progreso[114] en torno al bien finito. Supuestamente, esta mejora moral adviene cuando el hombre obra según la ley. Este progreso necesitaría de la inmortalidad del alma de la misma manera que ésta necesita la existencia de Dios:

> "la convicción de la inmutabilidad de su intención de progresar por la senda del bien, parece de suyo imposible para una criatura. Por esto, la doctrina de la religión cristiana la hace provenir exclusivamente del mismo espíritu que produce la santidad, esto es, este firme propósito y con él la conciencia de preservar en el progreso moral"[115].

Obviamente, el espíritu que produce la santidad es Dios, el corolario del sistema moral kantiano, sin quien no habría moralidad:

> "Por lo tanto, prácticamente el bien supremo sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma, la cual, en consecuencia, como inseparablemente unida a la ley moral, es un postulado de la razón práctica pura (entendiendo yo por tal una

[112] Para Rafael Corazón este es uno de los puntos en los que Kant muestra cómo en él también comparece la primacía moderna de la razón práctica: "No hay ninguna contradicción, pues, en aceptar prácticamente la existencia de la libertad, la inmoralidad y Dios a pesar de que teóricamente no sea posible demostrarlas. Más aún, la razón práctica tiene prioridad sobre la especulativa, pues ya se ha visto que la razón pura es por sí práctica; por tanto, la razón teórica ha de aceptar sin demostración esos juicios de existencia, sin sentirse por ello humillada u ofendida. Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 189.

[113] KpV, AA 5, p. 4, nt.

[114] La cuestión sobre la posibilidad o no de un supuesto progreso moral se tratará más adelante.

[115] KpV, AA 5, p.123, nt.

proposición teórica, aunque como tal no demostrable, si depende inseparablemente de una ley práctica que vale absolutamente a priori)[116]".

El bien supremo del hombre necesita de un ser perfectísimo, de la idea de Dios, la cual incluye a su vez la felicidad plena. Pero ante la imposibilidad de fundamentar un obrar formalmente puro basado en el deber racional y en la autonomía de la razón,

> "pertenece solamente al deber la elaboración para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad pues puede postularse, pero nuestra razón no la encuentra concebible de otro modo que bajo la suposición de una inteligencia suprema y suponer su existencia va unido pues a la conciencia de nuestro deber […]"[117].

Las apreciaciones kantianas sobre el bien supremo indican que Dios se nos impone necesariamente como un requisito de la ley moral. Sin esta creencia la razón práctica no se podría constituir, de tal forma que la moralidad caería en el vacío. Frente a este postulado, Rhonheimer reacciona críticamente y observa que Kant,

> "está haciendo sentir una noción de Dios verdaderamente despótica: no está permitido conocerle ni obrar por amor a Él, pues de lo contrario la moral sería imposible. Pero tenemos que creer en Él con todas nuestras fuerzas (es decir, postularlo) puesto que de otra manera sería irracional ser moral"[118].

Rhonheimer cree que una razón que depende de la fe para constituirse no puede ser llamada una "fe racional", puesto que ni es plenamente autónoma, ni "puede abrirse a otra fe que aquella que surge de sus propios postulados. Y esto quiere decir: ya no puedo creer racionalmente, y menos en lo que sobrepuja a todo entendimiento"[119].

Ahora bien, aunque Dios como bien perfectísimo y la promesa de felicidad son condición de posibilidad del obrar, uno y otro están implícitos en todo objeto de la voluntad[120]; al hombre le está prohibido constituir como fin o motivo de la máxima

---

[116] KpV, AA 5, p. 122.
[117] KpV, AA 5, p. 126.
[118] Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 38.
[119] Ibídem, p. 39.
[120] Para el regiomontano, "La obtención del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta, la completa conformidad de las intenciones con la ley moral, es la condición suprema del bien supremo. Por consiguiente, tiene que ser tan posible como su objeto porque está contenida en el mimo imperativo que nos obliga promoverlo". KpV, AA 5, p.122.

subjetiva nada que no sea la mera ley moral como fundamento del obrar. En este sentido, se puede entender claramente que

> "las leyes que nos damos son racionales, porque en tanto que seres racionales llevamos la ley en nuestro interior, otorgada por Dios, pero paradójicamente, nadie, sea sacerdote, rey o Dios puede imponernos leyes, porque somos moralmente autónomos"[121].

De esta suerte, la ley moral conduce a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión, es decir, al conocimiento de los deberes como mandamientos divinos. Por consiguiente, la moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos hacernos dignos de la felicidad, entendida de una manera bastante singular. Para Kant, si nos preguntamos por el fin último de la creación, no deberíamos mencionar la felicidad de las criaturas, sino

> "el bien supremo, que añade a ese deseo de estos entes una condición más, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la moralidad de los mismos entes racionales, la que contiene la única norma según la cual pueden esperar llegar a ser partícipes de aquélla gracias a la mano de un sabio autor"[122].

Esta esperanza escatológica consiste en someterse a los imperativos categóricos frente a la tendencia a la felicidad, en un ejercicio heroico. Kant disocia felicidad y moralidad hasta tal punto que "lo que debe hacerse hay que hacerlo con o sin ganas, y si no no es ningún deber, y si se manda algo que se desea, el mandato está de sobra"[123]. En gran medida, sé que algo es deber en cuanto contraría mis tendencias sensibles y afectivas hacia el bien y la felicidad, de tal forma que un mandato que ordene realizar algo de buena gana sería contradictorio por definición[124]. Sería ideal que los hombres obren según el deber por amor al bien, pero esto sólo es posible en una voluntad no ya buena, sino santa, y una voluntad de tal característica sólo es propia de Dios[125].

Esa lucha continua por despreciar el atractivo de la felicidad, su deseo, y por esforzarnos en un progreso moral infinito nos hace merecedores de la felicidad. Aunque

---

[121] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 403.

[122] KpV, AA 5, p. 130.

[123] Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 163.

[124] Cfr. Ibídem.

[125] En este sentido Kant manifiesta que "para la voluntad de un ente perfectísimo, la ley moral es una ley de santidad; en cambio, para la voluntad de todo ente racional finito, es una ley del deber, de imposición moral y de determinación de sus acciones por el respeto a la ley y a base de veneración por el deber". KpV, AA 5, p. 82.

de suyo sea un intento imposible, Dios, en su infinita misericordia, tiene en cuenta nuestro esfuerzo para premiarlo. Por este motivo Kant considera que Dios debe existir con el fin de darnos la felicidad que merecemos precisamente por haberla rechazado. El ser supremo, con una mirada global a esa eterna lucha —también en la vida eterna— considera esa pureza eternamente combatida y nos da la felicidad que merecemos a pesar de haberla despreciado. Es como si Dios nos hubiese creado para ser felices, pero para ser merecedores de ello tuviésemos realizar un continuo esfuerzo titánico, sin atisbos de alegría, felicidad o gozo en la consecución del bien.

Ahora bien, que el obrar kantiano verse sobre la posibilidad de la vida futura, hace aflorar un nuevo problema: la dificultad de dar cuenta acabada del sujeto moral. La tarea principal de la ética kantiana es la de investigar, más cercano a la lógica trascendental,

> "las especiales acciones y las reglas del pensar puro, esto es, del pensamiento por el cual los objetos son conocidos completamente a priori. Dicho en otras palabras, Kant no se propone ocuparse de las situaciones cotidianas de los agentes morales ordinarios"[126].

El de Könisberg confía en que si el hombre universaliza su máxima obrando por deber, podrá decidir la acción concreta sobre la base de lo que dicta su máxima. Pero hay un problema derivado de la identificación de la máxima en sentido meramente universal, y este problema comparece al postular una acción moral universalizable a expensas del bien práctico que, en la perspectiva de ética de los bienes, es preciso identificar[127]. En una ética del bien, el hombre prudente evalúa normalmente el bien práctico[128]. En cambio, Kant pone entre paréntesis al agente moral en favor de una máxima de acción querida como ley universal.[129] Por eso, el modelo moral kantiano se materializa en la figura del continente, quien como agente moral tiene que soportar una

---

[126] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 401.

[127] Para M. Rhonheimer, "la ética kantiana no es una ética de virtudes. Y al ser una pura ética del deber, de imperativos de la razón, de la doma de una naturaleza malvada y egoísta por la razón, deja fuera la esencia de la moralidad", es decir la inclinación humana hacia el bien práctico. Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 235.

[128] Un ejemplo paradigmático de la aversión kantiana al concepto clásico de virtud comparece para con la virtud de la prudencia, que la entiende como mera astucia, habilidad técnica, como aquella que posee el buen ladrón. El modelo ético kantiano es el del continente y no el del prudente: la razón kantiana se basta a sí misma para ordenar fines y medios a través de la universalización de la propia razón, sin que el bien práctico comparezca.

[129] Cfr. Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 43.

tensión continua hacia lo empírico[130]. Nada que no sea el deber ha de moverle a obrar, por lo que cada vez que deba actuar, el continente parte desde cero. Aunque en ciertos momentos Kant parece aceptar la posibilidad del progreso moral, la conceptografía moral kantiana no parece hacerlo posible.

Consecuentemente, en la medida en que el obrar moral prescinde del sujeto de la virtud, la ética kantiana es ejemplo de ética concebida desde la tercera persona, aunque pretenda ser una ética de primera persona a través de la autonomía de la voluntad. En efecto, la ética kantiana se puede entender como una teoría trascendental sobre en qué condiciones es buena o mala nuestra voluntad —en su intención— para merecer la felicidad, con entera independencia de cuál pueda ser la mejor decisión práctica.

3.3 El problema del mal moral

Otro problema clave de la moral kantiana versa sobre una cuestión decisiva: la existencia del mal moral. Para Kant, la presencia del mal en la voluntad se explica por la presencia de una tendencia a subordinar la ley moral al propio apetito. Para comprender la existencia de esa inclinación, Kant ve oportuno introducir el concepto de buena voluntad. Esta noción se comprende mejor a través de la distinción entre actuar por deber y actuar de acuerdo con el deber. Como ya sabemos, Kant estima que deber es el único motor posible de la acción moral correcta, por lo que en ningún caso, "debe suponerse otro principio subjetivo como móvil, pues de lo contrario, sin duda la acción puede resultar como la ley la prescribe, pero como se hace conforme a deber, mas no por deber, la intención con que se hace no es moral, que es lo que en definitiva importa en esta legislación"[131].

Hay muchas acciones que coinciden con el deber, aunque no siempre con la fuerza del puro formalismo de la ley, sino con otros motivos de variado interés material. Kant sostiene que una voluntad no es buena por causa de sus efectos, o porque produzca algunos fines determinados, sino por su propia volición. Para Kant, el buen obrar es la adopción de una ley que "determina […] directamente la voluntad; el acto conforme a

---

[130] En la ética aristotélica, el bueno hace lo que es conforme a razón, por eso es virtuoso. El malo lo contrario a razón, por eso es vicioso. Entre medio, como afirma Ronheimer, "está aquel que no posee la inclinación virtuosa, pero sin embargo hace lo que es bueno: cumple su deber, pero contra su inclinación. Resulta patente que este último es para Kant el hombre sin más, tal y como subyace a su ética" Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral.* Rialp, Madrid, 2007, p. 324.

[131] KpV, AA 5, p. 82.

ella es bueno en sí, y una voluntad cuya máxima esté siempre de acuerdo con esta ley, es absolutamente buena en todo sentido y condición suprema de todo bien"[132].

Por eso, para "la libre sujeción de la voluntad a la ley dictada por la razón, bastará que la voluntad no se determine a obrar por el solo respeto al deber para que no sea buena"[133]. Esto es, según el primer principio de toda acción humana —el bien ha de hacerse y el mal evitarse—,el bien moral corresponde al obrar según deber, y el mal moral, al obrar por motivos materiales.

Todo motivo que mueva a la voluntad a rechazar la máxima subjetiva por la ley racional tiene un origen empírico, por lo que en rigor, aunque el obrar por motivos empíricos constituya un mal, en realidad no podríamos hablar de obrar mal, sino de obrar heterónomo, es decir, en una forma animal o no racional. La mala acción no puede provenir de la sensibilidad porque su causalidad necesaria no puede afectar a la libertad moral: a diferencia de la espontaneidad de espíritu, su origen es mecánico.

Aplicando su doctrina metafísica de la causalidad —libertad para el espíritu, necesidad para la materia— Kant observa que el obrar por motivos ajenos a la ley moral no puede considerarse como un obrar moral autónomo. Al ser el libre albedrío o la autonomía de la voluntad un presupuesto metafísico de la moralidad, un obrar por un motivo diverso implica un obrar heterónomo, por lo que no se puede obrar moralmente, ni bien ni mal si el sujeto no se atiene al imperativo categórico dictado por la razón.

No obstante, para Kant, el mal se origina en la libertad. Quien lo comete se condiciona moralmente, pero éste no le determina. Kant considera que el hombre no está determinado en ningún sentido a hacer el mal, ni siquiera tras cometerlo. El hombre se halla así una situación de espontaneidad absoluta respecto al objeto de sus decisiones, de forma que siempre es libre. Pese al mal radical, el hombre es incondicionalmente libre. Para Kant, "se debe volver a admitir que el hombre no está determinado siquiera por esta propensión [al mal]"[134], ya que la libertad de la voluntad ha de poder prevalecer siempre. Es decir, aunque el mal sea nouménico, el sujeto está en una situación de absoluta espontaneidad sobre sus objetos morales, sobre los que libremente elige.

---

[132] KpV, AA 5, p. 62.

[133] Marrades, J. *La radicalidad del mal banal*. LOGOS, Anales del seminario de metafísica, vol. 35. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2002, p. 92.

[134] Torrijos Castrillejo, D. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant.* < https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant > [Consulta: 26 Agosto 2015].

Sin embargo, según se desprende de la *Crítica de la razón práctica*, Kant no puede hablar del mal: "si la acción es libre —esto es: si es moral—, será moralmente buena; y si no es libre —si no es acción— no podrá ser mala en sentido moral: habrá que atribuírsela a otra instancia"[135].

Ante la imposibilidad de concebir intelectualmente el mal, Kant construye una peculiar noción que, según algunos intérpretes, lo vacía internamente de contenido. Como bien afirma A. Llano, el concepto resultante de mal no deja espacio a la noción de mal moral: "si libertad racional y moralidad se identifican, entonces el mal moral es impensable"[136]. O en palabras de R. Corazón, Kant "ha identificado la voluntad con la razón práctica y no puede admitir, por tanto, que entre ambas facultades exista una ruptura o un desacuerdo"[137].

Dada la dificultad para dar cuenta del mal moral, no es extraño que el problema del mal comparezca en el examen de la religión que se aborda en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y no en la *Crítica de la razón práctica*, cuya labor iba encaminada a eliminar lo empírico de la acción moral para fundamentar una ética formal, abriéndose así a la posibilidad de una felicidad hipotéticamente satisfacible por parte de Dios. Como bien afirma D. Torrijos, la justificación de que Kant comience a hablar sobre el mal en la filosofía de la religión es "la idílica representación de los relatos sobre los orígenes enseguida se esfuma ante la penosa realidad del mal que comparece en la historia"[138].

Kant se esfuerza en sortear las dificultades que se le presentan; para eso, fundamenta el origen del mal apelando a la noción de mal radical, que describe como "la trágica incapacidad del hombre, mil veces demostrada por la experiencia, de erigir sus máximas de conducta en ley universal"[139]. Para él, el hombre posee una inextirpable "propensión contingente del libre albedrío a determinarse por motivos diferentes al solo respeto a la ley"[140]. Esta propensión está incoada en la naturaleza humana. Para Kant,

---

[135] González, A.M. *La ética explorada*. Eunsa, Pamplona, 2009, p. 106.
[136] Llano, A. *Sueño y vigilia de la razón*. Eunsa. Pamplona, 2001, p. 158.
[137] Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 178.
[138] Como comenta D. Torrijos, "la idea pesimista que Kant ha recibido de la tradición protestante, contrasta con el optimismo de ilustración y su idea de progreso, la cual está fundada, empero, en la bondad de la naturaleza". Torrijos Castrillejo, D. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant*. < https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant > [Consulta: 26 Agosto 2015].
[139] Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo I. Herder, Barcelona, 1985, p. 274.
[140] Marrades, J. *La radicalidad del mal banal*. LOGOS, Anales del seminario de metafísica, vol. 35. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2002, p. 92.

“podemos llamar a esta propensión, una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un mal radical innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana”[141].

Y en otro lugar señala:

> “como esto [el mal] lo hace a nivel nouménico, en un acto de su libertad, tal decisión condiciona todo su obrar y en este sentido se puede hablar de un ‘mal radical’ en la naturaleza. Este mal es innato no en el sentido que preceda el ejercicio de la libertad, sino en que ella misma precede todo obrar fenoménico y por tanto es un mal contraído por el mismo uso de la libertad”[142].

Ahora bien, el mal concreto procede de una voluntad que acepta como máxima del obrar la representación de agrado que la imaginación crea con motivos sensibles. A pesar de que lo empírico no es el origen del mal, la sensibilidad y la imaginación son cooperadores necesarios del mal. No es que la inclinación sea mala de suyo —pues ésta desencadena el obrar moral— sino que es condición *sine qua non* para la acción mala.

Este punto tiene evidentes conexiones con el pensamiento de Lutero[143]. Para el reformador, aunque la inclinación pueda inducir al pecado, ésta no es mala de suyo. Es más, el hombre puede convertir su inclinación en algo bueno al permitir indirectamente la redención del pecado por Dios. De esta manera, si el hombre no peca no puede ser redimido: si el que no desea no sabe lo que es pecar, el que no peca no sabe lo que es perdonar. He aquí el fundamento del famoso *peca fortiter* de Lutero[144].

En cualquier caso, pese a la explicación que nos da Kant sobre el mal moral, todavía queda pendiente la fundamentación de esa propensión fruto del mal radical, pues esta tendencia es inexplicable desde el punto de vista temporal: “en la base de tal

---

[141] RGV, AA, 8, p. 42.

[142] Torrijos Castrillejo, D. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant.* < https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant > [Consulta: 26 Agosto 2015]. Otra cuestión es que es el planteamiento kantiano cuadre, y que una libertad que asume el mal a nivel nouménico, no determine el ejercicio de la libertad a nivel fenoménico.

[143] Cfr. Pfeiffer ,M.L. *El mal radical: su lugar en la ética kantiana.* Ágora, Papeles de Filosofía, vol. 19, nº2, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico Santiago de Compostela, 2000, p.131.

[144] La concepción luterana del pecado, también se puede entender como “una ‘interpretación libre’ del texto evangélico ‘mucho se le perdonó porque mucho amó’, Lutero lo entiende como ‘mucho se le perdonó porque mucho pecó’”. Pfeiffer, M.L.*El mal radical: su lugar en la ética kantiana*. Ágora, Papeles de Filosofía, vol. 19, nº2, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico Santiago de Compostela, 2000, p.131.

propensión hay un acto intencional, una decisión libre, aunque es imposible detectar su origen y el modo en que ha sido contraída"[145]. Además, "el mal radical, no es susceptible de ser exterminado puesto que depende de una determinación aceptada a priori por la propia libertad"[146].

Kant considera todo relato al respecto una ficción, no tanto como irrealidad, sino en tanto y cuanto posee una estructura veritativa similar a la del mito. De hecho, Kant aventura ficcionalmente un posible relato de la caída o pecado de la voluntad como mal radical o pecado original:

> "antes de que la razón despertara, no existía ningún mandato ni prohibición, y por tanto, transgresión alguna. Mas tan pronto como la razón emprendió su tarea y se mezcló –débil cual es– con la animalidad y las fuerzas de esta tuvieron que originarse males… Así pues, el primer paso…desde el punto de vista moral…fue una caída; y desde el aspecto físico la consecuencia de esta caída fue un castigo que se tradujo en una multitud de males hasta entonces desconocidos"[147].

A pesar de todo, Kant no clarifica el verdadero origen del pecado original y su mecanismo de transmisión. Como asevera R. Corazón,

> "para salvar la libertad, para no tener que admitir que la naturaleza humana influye sobre la voluntad, que las inclinaciones naturales pueden torcerla, Kant se ve obligado a admitir una especie de 'pecado original' que no se transmite con la naturaleza humana por generación sino que, no se sabe cuándo ni cómo, todos y cada uno hemos cometido"[148].

Como la inclinación al mal no puede provenir de la experiencia, tiene que ser innata, es decir, anterior a todo uso fenoménico de la libertad. Como afirma A. Llano, con respecto a este innatismo,

> "se tiene que representar como existente en el hombre desde su nacimiento, sin que el nacimiento sea su causa. Su causa es la libertad: se trata de una opción

---

[145] Marrades, J. La radicalidad del mal banal. LOGOS, Anales del seminario de metafísica, vol. 35. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2002, p. 93.

[146] Torrijos Castrillejo, D. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant.* < https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant > [Consulta: 26 Agosto 2015].

[147] MAM, AA VIII, p.115.

[148] Corazón González, R. *Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 180.

> fundamental que, al mismo tiempo es inevitable para todos los miembros de la especie humana”[149].

De tal forma que, llegados a este punto, no nos debe resultar extraña la afirmación kantiana: “la historia de la naturaleza comienza por el bien, que es obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre”[150]. Aunque Kant ha vaciado internamente el concepto mal, como cualquier hombre el filósofo de Königsberg constata fenoménicamente la evidente presencia del mal en el mundo, de lo que se ha llamado *mysterium inquinitatis*,

> “sólo que presentado de una manera confusa por la desafortunada manera de entender la articulación de libertad y naturaleza. Por eso su ‘solución’ está como cogida con alfileres. Somos malos y es un hecho que afecta a todos los hombres, pero por otro lado el mal es personal, de cada uno, no transmitido. ¿Cómo y cuándo hemos cometido se pecado? Kant no encuentra una respuesta adecuada”[151].

En esta maldad constitutiva se puede encontrar un punto clave en la conexión entre Kant y Lutero. Como señala A. Llano, no sólo la débil noción de bien kantiano, también la imposibilidad de articular el mal en la teoría kantiana es síntoma de la influencia luterana:

> “tanto su manera de expresarse como el contenido de su teoría [del mal] nos llevan a pensar que Kant nos está ofreciendo una versión filosófica y secularizada de la doctrina del pecado original y, ciertamente, en su versión más fuerte: la luterana”[152].

3.4 La naturaleza caída como implícito de la ética kantiana

Como ya se ha afirmado, la ética formal kantiana tiene como resultado que el agente moral tiene que resistir por deber frente a la tensión empírica sin posibilidad de apelar a un carácter moral, o a una virtud distinta de la realización de la ley. Por eso, “el objetivo [de Kant] es encontrar una moral deontológica que sea capaz de superar el egoísmo característico del hombre que le lleva a disponer su acción en función del goce

---

149 Llano, A. *Sueño y vigilia de la razón.* Eunsa. Pamplona, 2001, pp. 162-163
150 MAM, AA 8, p.115.
151 Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 181.
152 Llano, A. *Sueño y vigilia de la razón.* Eunsa. Pamplona, 2001, p. 168.

de unos fines, de una manera hedonista (teleología)”[153]. Por tanto, el ideal moral se conforma en torno a una ascética cruda y descarnada, sin ningún incentivo, sin ningún gozo o alegría, por puro deber moral, para conservar la presunta autonomía de la voluntad.

En este punto se podría advertir una clara consonancia entre el principio de *sola fides* —con el concepto de naturaleza corrupta— y la teoría moral de Kant. Si la naturaleza del hombre está en ese estado de imposibilidad en que no se puede obrar bien, parece necesaria una teoría ética como la kantiana que carezca de connaturalidad sea con el bien finito o con el perfectísimo bien.

Si la corrupción hace al hombre incapaz de bien, éste sólo puede obrar movido por una instancia extrínseca como lo es la ley de la que Dios es supuestamente garante. Pero al hacerlo se pierde justo aquello que Kant más aprecia, a saber, la autonomía de la voluntad. Por este motivo el regiomontano articula un sistema ético que le permita interiorizar el deber convirtiendo lo extrínseco en lo intrínseco, para evitar la amenaza de un obrar heterónomo. Así se pretende sortear la heteronomía de lo empírico y lo extrínseco al hombre, aunque quede encerrado en la subjetividad de razón.

A tenor de lo anterior, podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto infunde Lutero el pensamiento moral de Kant? Si nos atenemos a *La religión en los límites de la mera razón* la respuesta no puede ser afirmativa:

> “Lo que es seguro es que la mera fe no salva; la fe que salva es una fe que, a la vez que nos lleva a confiar en una ayuda divina, nos compele primeramente a actuar en el mundo moralmente, obedeciendo la ley que nos es dada en la conciencia moral y tomando con toda seriedad la existencia de errores morales en el pasado”[154].

Este pasaje parece mostrar las diferencias entre Kant y Lutero, al menos en el orden de las intenciones. La necesidad de un obrar moral que haga al hombre cooperador libre de su salvación es contraria a las pretensiones de la Reforma luterana.Ahora bien, además de las intenciones es necesario estudiar la coincidencia entre Lutero y Kant. Como es sabido, ninguno de los dos admite el bien como fin propio de la acción humana. Esta investigación debería dar cuenta de si esta coincidencia

[153] Torrijos Castrillejo, D. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant.* < https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant > [Consulta: 26 Agosto 2015].

[154] Odero, J. M. *La fe en Kant*. Eunsa, Pamplona, 1992, p. 267.

entraña la asunción de principios análogos, reduciendo la aparente distancia entre ambos.

Si la naturaleza del hombre estuviese corrupta, sería mejor para el hombre no obrar. Sin embargo, esto es imposible. El problema en este punto, radica en el carácter ficcional del concepto de naturaleza corrupta: si esta lo fuese, el obrar humano estaría determinado, sería malo de suyo, por lo que no tendría sentido preocuparse por cómo obrar; de hecho, ni siquiera se podría hablar de un obrar moral, ya que la moralidad presupone la libertad y el hecho de que la voluntad quiera o no tal o cual objeto de acción.

En este sentido se pueden entender los intentos de algunas éticas deontológicas y procedimentales, y por supuesto, de la ética kantiana, de distanciarse de lo que teóricamente se deduce para la moral desde el concepto de naturaleza corrompida. No obstante, aunque estos intentos nieguen algunos axiomas reformados no acaban de emanciparse de la cosmovisión luterana.

Ya se ha señalado que el obrar formal kantiano obedece al deber, al margen de cualquier tendencia, hábito y gozo, sin que nada empírico altere esta obligación y al margen del bien; al obrar, el sujeto siempre parte desde cero. De esta forma, Kant parece suponer que el hombre puede acometer a lo largo de su vida acciones que no son malas por deber. El acto moral no es así —no puede serlo— un acto inmanente, esto es, un acto internamente conformador del carácter del hombre para bien o para mal. Siguiendo la teoría de la acción kantiana, las acciones no parecerían ser ni buenas ni malas, de modo que Kant debería explicar cómo es posible que el hombre sea dueño de sus actos —al poseer su principio y fin— mediante una acción que no le perfecciona interiormente, haciéndole tendencialmente más asequible el camino del bien. Queda claro en este punto la influencia de Lutero y del concepto de naturaleza corrompida.

Sin embargo, al mismo tiempo y de forma paradójica, Kant es capaz de afirmar que la justificación del hombre necesita el obrar moral, y que el resultado decidirá su destino final. En tanto que Kant convierte al hombre en corresponsable de su salvación —aunque sea de forma tibia—, se aleja de Lutero, para quien la acción moral no puede preparar en ningún sentido la salvación celestial —para el reformador dicha pretensión sería calificada claramente como pelagiana—. Desde esta óptica, existe posible un atisbo de calificación moral de las acciones según Kant, que pueden ser buenas en la

medida que en que se hacen por deber. Así, Kant encuentra la forma de sortear la necesidad de obrar el mal contenida en el concepto de naturaleza corrompida.

Si se valoran las acciones desde el punto de vista exclusivamente intramundano, Kant permanecería claramente influenciado por Lutero. Sin embargo, si se atiende a los efectos salvíficos del obrar moral, parece que Kant se aparta de los axiomas reformados. No sería posible, por tanto, la felicidad intramundana, pero sí la beatífica, en parte por los méritos adquiridos. De este modo, en atención al premio futuro se podría comprender el sufrimiento del hombre en esta vida, sin atisbo alguno de felicidad.

Con todo, el concepto de vida eterna en Kant es ciertamente peculiar. En la vida futura el hombre, espíritu finito plenamente identificado con la ley, seguirá obrando, en un intento de alcanzar la voluntad santa reservada sólo para Dios. De esta forma, la vida eterna no es una vida atemporal contemplativa —la vida de la *theoria*— de Dios, sino que tiene el hombre debe continuar incesantemente en su esfuerzo por obrar moralmente[155].

En otras palabras, la vida celestial no es sino una extensión de la vida terrena, con su naturaleza corrupta, con su obrar formal vacío esperando que Dios comparezca y tenga en cuenta nuestro continuo esfuerzo como pura kinesis sin conclusión:

> "La vida eterna que Kant reclama y espera, no difiere esencialmente de la actual. Si no transcurre en esta tierra, habrá de transcurrir en otra, pues, para que ofrezca la oportunidad de alcanzar la perfección, tiene que ser una eternidad de lucha, de esfuerzo denodado e incansable contra la inercia de las cosas. Antes que una negación de la vida terrena, la concepción kantiana de la inmortalidad constituye un modo audaz y resuelto de afirmarla, pues postula la perpetuación indefinida de las condiciones características de la vida que conocemos, la renovación indefinida de la lucha cotidiana"[156].

[155] Según Pfeiffer: "tanto la fundamentación de la metafísica de las costumbres como la Crítica de la razón práctica establecen el valor absoluto de la voluntad buena y llegan a la idea de un Dios que recompensa no haber caído en actos de mala voluntad, ambas insisten en la insuficiencia del hombre, en la paradoja de la naturaleza humana finita y necesitada por una parte e infinita y razonable por la otra". Pfeiffer, M. L. *El mal radical: su lugar en la ética kantiana*. Ágora, Papeles de Filosofía, vol. 19, nº 2, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico Santiago de Compostela, 2000, pp. 128-129.

[156] Cordua, C. y Torretti, R. *Variedad de la razón: ensayos sobre Kant.* Ediciones Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico, 1992, p. 15.

Por eso, aunque resulte paradójico, algunos intérpretes señalan que sólo se podría hablar de recompensa a méritos más que en sentido impropio. Tal como lo señala R. Corazón, "no se trata de que en la otra vida el alma reciba un premio y goce de la perfección moral. Tal como la entiende Kant, la inmortalidad del alma es un progreso que nunca culmina"[157]. Y en palabras de M. L. Pfeiffer, parafraseando a E. Weil, "Kant no habla de recompensa a méritos: fuertemente influido por el luteranismo no acepta que el hombre pueda ser meritorio, no puede vanagloriarse de hacer ningún bien, solamente de no haber hecho algún mal"[158].

Ahora bien, el ser supremo, con una mirada omnisciente que considera la rectitud de la voluntad que combate eternamente por obedecer al imperativo de la ley, nos da la felicidad que merecemos porque la despreciamos. Esa lucha continua por despreciar el atractivo de la felicidad nos hace merecedores de ella. A pesar de esto, Kant no niega que podamos alcanzar la felicidad. La cuestión es así difícil de cuadrar. Un modo de entenderla es pensar que Dios, como ser infinito y omnisciente, en previsión de nuestro eterno combate por el deber, nos otorga la felicidad por adelantado.

Por su parte, la vida eterna en Lutero también tiene sus peculiaridades. Lutero afirma que tras la muerte, el alma del hombre vive en un estado de dormición o inacción hasta la resurrección final, donde el hombre recibe el premio o castigo[159]. No obstante, la postura luterana sobre la escatología, la vida beatífica y la resurrección fueron uno de los objetos de mayor divergencia entre las distintas facciones luteranas[160]. No procede dirimir la cuestión aquí, sino constatar meramente la inequívoca influencia de Lutero en la visión de la moral. En cierto sentido, en lo que respecta a la vida eterna cabe afirmar que Kant encarna mejor el espíritu protestante que el propio Lutero, quien no había podido concebir la vigencia de naturaleza corrompida en la vida celestial. Kant se ocupa de dejar este extremo muy claro al señalar con respecto a la felicidad: "jamás [se dará]

[157] Corazón González, *R. Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid, 2004, p. 183.

[158] Pfeiffer, M. L. *El mal radical: su lugar en la ética kantiana*. Ágora, Papeles de Filosofía, vol. 19, nº2, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico Santiago de Compostela, 2000, p. 129.

[159] "Proclive est mihi concedere tecum in eam sententiam, iustorum animas dormire ac usque ad iudicii diem nescire ubi sunt" WA 2, p. 422.

[160] "La posición de Lutero fue rechazada muy pronto por la ortodoxia protestante, la cual mantuvo la existencia de escatología intermedia, pero suprimió la idea de una situación de conciencia atenuada en ella". Pozo, C. *Teología del más allá.* BAC, Madrid, 1992 (3ªed.), p. 500.

aquí o en algún previsible punto de su existir, sino sólo en la infinitud de la persistencia (abarcable sólo por Dios)”[161].



[161] KpV AA. 5, p. 123s.

Capítulo 4. La influencia del protestantismo en la filosofía de la religión

> "No temo morir. Os aseguro [a unos huéspedes], como si estuviésemos en la presencia de Dios, que si esta noche me llegara repentina la amenaza de la muerte, la oiría con clama, levantaría las manos al cielo y exclamaría: '¡Alabado sea Dios!' Pero, si hubiese la menor probabilidad de que alguien me dijera: 'Has vivido ochenta años y en ese tiempo has hecho mucho daño a tus compatriotas, mi actitud sería probablemente muy distinta"[162].

Mucho se ha debatido sobre la importancia que tuvo para Kant la práctica religiosa. Algunos intérpretes opinan que a pesar de la educación religiosa que recibió en el seno de su familia, con el paso del tiempo Kant se distanció progresivamente de la práctica religiosa, y no sólo de ella, sino de las creencias religiosas en general, por lo que el peso religioso en su pensamiento es —siendo generosos— escaso. Kant es visto así como un pensador que logra emanciparse de la religión. En palabras de Kuehn,

> "aunque se mostraba muy opuesto a un cierto tipo de teología, creía no obstante que había un Dios […] Más tarde, perdió al parecer la fe […] Como testifica su amigo de la vejez, Pörschke: 'A menudo me aseguraba que incluso durante el largo tiempo en que había sido Magister, no puso en duda ningún dogma (*Satz*) del cristianismo. Pero que poco a poco, esos dogmas se fueron derrumbando uno tras otro"[163].

Y es que el pensamiento kantiano constituye para algunos la perfecta plasmación de su famosa máxima: "Sapere aude!" o lo que es lo mismo, átrevete a saber, siempre por uno mismo, al margen de cualquier tradición, de cualquier tutela, de cualquier presupuesto. Incluso ésta fue la percepción que tuvo Kant sobre sí mismo: "Kant dejó claro ante uno de sus biógrafos que desde su 'juventud' había procurado ser autónomo e independiente de todo el mundo, a fin de 'poder vivir para sí mismo y su deber, y no para otros"[164].

No obstante, no parece que quien recibió una doctrina religiosa tan férrea, quien escribió una *Crítica de la razón pura,* en la que la idea de Dios es un postulado clave de su doctrina metafísica y gnoseológica; quien redactara una *Crítica de la razón práctica* en la que la idea de moralidad no se sustenta sin Dios; quien firmó un libro como *La*

[162] Wasianski, E. y De Quincey, T. *Vida íntima de Kant*. Renacimiento, Sevilla, 2003, pp. 47-48.
[163] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p.208.
[164] Ibídem, p. 143.

religión dentro de los límites de la mera razón, cuyo tema principal es religioso; no parece que quien escribiese tantos textos con inquietudes religiosas fuese una persona con una vida y un pensar al margen de Dios, como a menudo se le ha querido presentar.

Un atento estudio de su vida y obras, revela más bien, eso sí, una profunda desafección por la religión organizada o militante. Kant percibió en primer grado las consecuencias del fanatismo religioso y las luchas intestinas que observó en las facciones luteranas de la Königsberg de su época. En este sentido, se pueden entender los numerosos desplantes de Kant hacia los actos oficiosos eclesiales. No frecuentaba la Iglesia, e incluso, como Rector de la Universidad de Königsberg jamás participó en actos religiosos vinculados con la universidad. En cualquier caso, pese a que sobradamente se ganó una fama pública al respecto, los hechos no permiten concluir por sí mismos que Kant fuese una persona indiferente hacia la religión. Más bien, por el contrario, parece que sus escritos manifiestan, al menos, una honda preocupación religiosa y un respeto hacia un Dios concebido, como en el caso de Lutero, más desde el temor que del amor, para eludir el reproche o la condena divina.

4.1 La religión reducida a mera moral

En el capítulo 2 se abordó el valor cognoscitivo de la fe tenía en Kant como necesidad de la razón práctica para fundamentar la libertad y la moralidad. En síntesis: la esencia de la idea de moralidad requiere y necesita a Dios. Como no puede haber moralidad fundada sobre sí misma, la hacemos depender de Dios, como si fuese un predicado atribuible a la moralidad. En este punto se revela el pensar esencialista de Kant, en una reedición de su tan denostado argumento ontológico en clave moral: en su perspectiva, Dios tiene que existir porque así lo exige la idea de moralidad. Dios aparece así en un segundo término —después de la moral—; para Kant, la moral hace emerger a Dios —y no al contrario—. La vida eterna parece no tener un papel tan fundante de la vida religiosa del cristiano como su conducta moral. Según él,

> "parece más adecuado a la naturaleza humana y a la pureza de las costumbres fundar la esperanza del mundo futuro en los sentimientos de un alma de buena condición que por el contrario, fundar la buena conducta en la esperanza de otro mundo"[165].

[165] TG, AA 2, p. 373.

Por eso, a su modo de ver es posible obrar moralmente al margen de Dios:

> "la moral en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni otro motivo impulsor que la ley misma para observarla"[166].

Por eso, el regiomanotano también afirma que "sin razón, no puede en absoluto existir una religión, en cuanto que ésta, como toda moralidad en general ha de ser fundada en principios"[167]. Para Kant, por tanto, todo contenido fiducial puede ser reducido a moralidad como contenido de la verdadera religión. "La verdadera doctrina coincide con una fe puramente moral en que Dios tiene que apoyar todos nuestros esfuerzos sinceros por hacer el bien"[168]. La religión no es entonces sino una doctrina moral, un supuesto de la misma que es válido en la medida en que coincide con la moralidad kantiana. Según Odero, "el conocimiento religioso es la nueva dimensión que adopta el conocimiento ético, cuando en su seno se impone por motivos racionales [prácticos] la fe en Dios […]"[169]. La religión moral es la verdadera religión, en tanto y cuanto, "la religiosidad debe participar de la autonomía, que es la característica principal de la fe kantiana"[170].

Ahora bien, al fundar la religión sobre la moral, ésta, al igual que aquélla, tienen que ser universales. La verdadera religión ha de ser valedera para todo tiempo y lugar, sin importar la cultura o la condición del hombre. Por eso, puede pensar Kant que

> "la moral cristiana no aportó en sentido objetivo contenidos novedosos: la función histórica del cristianismo fue depurar la moral natural haciéndola gravitar sobre un elevado concepto de Dios. Pero los aciertos del cristianismo se deben juzgar siempre desde los principios morales de la razón"[171].

A pesar de las observaciones de Kant, la historia ha mostrado que las religiones se han multiplicado históricamente, de forma que ni ahora, ni a lo largo de la historia, hemos conocido la religión auspiciada por Kant. Para Kant, la única fe universal, una fe

---

166 RGV, AA 6, p. 3.
167 RGV, AA 6, p. 175.
168 Br, AA 10, p.1771.
169 Odero, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 319.
170 Ibídem, p. 315.
171 KrV, A 819/B 847.

moral, interior, racional y libre para toda la raza humana. Esta religión se aleja de las determinaciones históricas de la religión, o lo que es lo mismo, de las principales confesiones religiosas. Existe, por tanto, una religión común a todos los hombres, sin importar su cultura o condición, articulada en torno a la moralidad. Las distintas concreciones temporales de la religión son realizaciones imperfectas de una misma religión nouménica cuya esencia es, como ya sabemos, moral. No obstante, para Kant el cristianismo es la mejor religión fenoménica; lo prueba el alcance moral de la civilización occidental. Kant escribe que "la certificación de la biblia como fe evangélico-mesiánica […] procede del efecto de su contenido sobre la moral del pueblo"[172]. La superioridad del cristianismo con respecto otras religiones se debe al progreso moral de occidente y al enriquecimiento que la filosofía ha experimentado a partir de las ideas incoadas en los textos sacros: "no es el primer caso en que esa maravillosa religión [el cristianismo], en la gran sencillez de su exposición, ha enriquecido a enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad mucho más determinados y puros que los que ésta había podido proporcionar hasta aquí"[173].

Sin embargo, todas las religiones históricas —las religiones conocidas—son propias de una época infantil de la humanidad y están condenadas a desaparecer. Kant vincula esas religiones a estadios iniciales o pueriles de la humanidad: "mientras él [género humano] era un niño, tenía la cordura de un niño y sabía ligar con los estatutos que le fueron impuestos sin su intervención: una erudición e incluso una filosofía que podía servir a la iglesia: pero ahora que llega a ser hombre aparta lo que es pueril"[174].

Kant describe una fe permitida por la voluntad de Dios[175] en ciertos estadios históricos. Pero una vez llegado el momento de emancipación, esta fe ejerce ya violencia sobre el hombre. La religión universal, con la única Iglesia universal está ya presta para Kant, y ésta se encuentra en la conciencia de todos y cada uno de los hombres en disposición de acoger una moralidad basada en la universalidad de la ley moral[176].

---

172 SF, AA 6, p. 162.
173 KU, AA 5, p. 462, nt.
174 Odero, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 395.
175 Resulta paradójico que Kant postule que no puede conocer a Dios teóricamente, ni en su existencia ni en su esencia, y se arrogue a la vez la potestad de concluir la verdad de su voluntad perfectísima.
176 De este modo, Kant entiende la *ecclesia* o reunión de fieles como una comunidad regida por Dios y que, por tanto, el estado moral debe ser entendido como una iglesia. Mientras que todas las iglesias históricas dependen de una fe asimismo histórica, revelada o eclesiástica, Kant espera que

En este sentido, la "fe kantiana es puramente intrafilosófica, una fe que no se apoya en una supuesta revelación divina irracional, sino sobre la razón práctica del hombre mismo"[177]. La creencia de Dios en esa fe se puede definir como "el hecho de admitir que Dios existe por razones prácticas morales"[178]. Por tanto, la transición entre la razón teórica y práctica respecto de Dios consiste "en convertir a Dios, antes idea trascendental de la razón en objeto inmanente a la misma"[179]. Y como la objetividad del conocimiento teórico o práctico proviene del a priori, la idea de Dios puede ser concebible —según Kant— como objetiva por la vía práctica.

Si la fe proviene de la razón, aunque sea en su vertiente práctica, desde el punto de vista de Kant no puede haber conflicto entre fe y razón: la fe queda enmarcada dentro de los límites de la mera razón humana, de tal forma que la razón humana "será declarada en adelante su origen, su regla y su fin"[180]. La fe kantiana es así una fe que remite nada más que a sí misma: la posibilidad de una apertura a lo trascendente, a lo que no se ve, parece quedar absolutamente revocada por este punto. Es la consecuencia de fundar la fe en la moral y no la moral en la fe: lo inmanente funda lo trascendente.

No es difícil apreciar así un Dios que es parte inmanente de la razón, y no un ser trascendente total o parcialmente a la razón. En opinión de Odero: "una formulación muy expresiva de la inmanentización de Dios es la afirmación kantiana de que es lo mismo pensar en Dios que creer en él (desprovista de toda referencia real al ser)"[181].

En rigor, todo contenido religioso debe quedar enmarcado dentro de la moral: la fe con sus dogmas[182] al frente tiene que interpretarse en sentido moral. Igualmente, el contenido de la Biblia tiene que ser explicado en clave exclusivamente moral[183], la imagen del Hijo de Dios se debe entender sin matices como un eminente ejemplo moral para ser imitado; la verdadera comunidad o Iglesia es entendida también como una "comunidad universal" en la medida que es moral y se entiende así misma al reconocer

---

eventualmente pueda surgir la pura fe de la religión moral. La época de las religiones positivas, parece pues, que ha llegado a su fin.

177 Odero, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 23.

178 Ibídem, p.87

179 Ibídem, p.88. En este punto reflexiona Odero sobre la imposibilidad de mantener una relación intrapersonal con Dios, cuando se presenta como un objeto inmanente.

180 Ibídem, p. 134.

181 Ibídem, p. 566.

182 Cfr. Ibídem. p. 588. Odero considera que para Kant, los dogmas cristianos son concreciones de la praxis moral, cuyo papel es meramente simbólico.

183 Cfr. Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 511.

todos los “deberes como mandatos divinos”[184]. De este modo, la fe moral hace que los relatos de milagros sean irrelevantes. Si no fuese así, podría suceder que

> “la persona del maestro de la única religión válida para todos los mundos sea un misterio, que su aparición sobre la tierra y su desaparición de ella, que su azarosa vida y su pasión sean puros milagros […] que la historia misma de la vida del gran maestro sea a su vez un milagro (una revelación sobrenatural) podemos dar a todos esos milagros el valor que queramos y honrar incluso la envoltura […] que ha puesto en marcha una doctrina que está inscrita en nuestros corazones […] Con tal, sin embargo, de que […] no hagamos parte de la religión el hecho de que conocerlos, creerlos y profesarlos, sea de por sí algo mediante lo cual podemos hacernos agradables a Dios”[185].

Es más, si los meros contenidos dogmáticos de la fe fueran lo importante, para Kant serían signos inequívocos de una religión falsa e incluso perversa, ya que cualquier intento de una religión más allá de la moral es una “mera ilusión religiosa y un falso servicio a Dios”[186]. Como bien afirma Kuehn, para Kant “sólo el servicio moral puede hacernos gratos a un Dios moral[187].

Bajo este prisma, se puede entender a Kant como un filósofo racionalista que encierra a la religión dentro de los límites de la mera razón. La esencia de esta religión sería la razón moral práctica. Sin embargo, a pesar de las apariencias éste no es el caso. El objetivo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* no consiste en desprenderse literalmente de su título, al menos no de inicio. Como en las obras críticas, su autor pretende ejecutar un examen de lo que la mera razón puede decir con sus fuerzas sobre la religión, lo que no significa que esta religión no tenga contenidos de fe.

Con todo, Kant es prisionero de lo que podríamos llamar una gnoseología dialéctica y reductiva con respecto a los temas tradicionales de la religión. Para él, la razón nada puede decir que vaya más allá de lo empírico. Pretende dar cuenta de una experiencia religiosa particular por vía moral, pero sin trascendencia. El acceso a lo sobrenatural sin trascendencia no deja de ser un fenómeno paradójico y sorprendente. Si fe y razón son esferas totalmente distintas y mutamente inarticulables, se podría afirmar consecuentemente que no hay posibilidad de articular ninguna fe por vía racional. Si

---

[184] RGV, AA 6, p. 99.
[185] RGV, AA 6, p. 85.
[186] RGV, AA 6, p. 170.
[187] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 513.

Lutero opta por el subjetivismo trascendente de la fe en esa dialéctica, Kant, en el mismo paradigma, parece inclinarse más bien por el subjetivismo inmanente de la razón: "de forma análoga a como el protestantismo se cuestionó el conocimiento racional de lo Absoluto y lo recluyó en la subjetividad de la fe, así también Kant habría escindido el saber y la fe, la filosofía y la religión"[188].

Sin embargo, Kant no cierra completamente la puerta hacia una fe trascendente. Contempla esta fe como una posibilidad al margen del esencialismo moral-racionalista. Según Kant, "tenemos que admitir que las apariencias no agotan toda la realidad […] aunque no podamos conocer lo que hay más allá de la experiencia, podemos sin embargo pensarlo"[189].

Aparentemente, Kant ve posible asumir contenidos externos a los de la mera razón teórica y práctica, sólo que esos contenidos ya son mera fe fideísta, sin ningún tipo de apoyo cognoscitivo, sea teórico o práctico. Este apoyo no es garantía del filósofo, porque sobre ello no se puede fundar el saber ni la objetividad. "Toda fe es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva; la fe, por lo tanto, es opuesta al saber"[190]. De ahí que Kant tuviese que apartar su saber para hacer un hueco a este tipo especial de fe.

Se puede ver, en consecuencia, que Kant posee una fe trascendente de carácter humeano. Pese a que la filosofía de Hume es caracterizada habitualmente como atea, este asunto parece todavía objeto de un intenso debate[191]. Algunos autores consideran que Hume es en realidad un agnóstico con un tipo especial de fe:

> "Para Hume el principio [de que no podemos ir más allá de la experiencia] puede tener consecuencias religiosas positivas, pues muestra que si hay una religión verdadera, entonces tiene que estar basada en la fe. Al limitar los principios de la razón, humana, este principio puede encontrar espacio para la fe"[192].

---

[188] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 104.

[189] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 371.

[190] WDO, AA 8, p. 141.

[191] Russell, Paul, *"Hume on Religion"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hume-religion/>. [Consulta: 26 Agosto 2015].

[192] Kuehn, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003, p. 368. El razonamiento vendría a ser el siguiente: como en Hume cualquier acción más allá de la memoria y los sentidos, necesita de la fe, no se puede descartar una fe en Dios. Si para Hume es necesario creer y depositar la

Como afirma Odero, "una filosofía agnóstica no niega necesariamente que pueda darse la fe en Dios, más bien, se limita a señalar que la reflexión filosófica ni enriquece el contenido de esa fe, ni lo corrobora ni lo fundamenta"[193]. Con otras palabras, aunque se pueda entender que en Kant la interpretación de la fe y la revelación cristiana es racionalista, es posible concebir la fe en un sentido fiducial que se emancipe de la razón práctica. Por lo tanto es viable que la razón pueda revisar e interpretar la revelación —determinado a priori por su sentido moral— al margen de los límites de la competencia de la razón. Como indica Odero, se puede entender a Kant en un sentido no reduccionista al admitir la posibilidad de una revelación que contenga misterios más allá de la pura razón: "si hay tales cosas que son necesarias para todos los hombres pero están por encima de la razón, de ello no sabemos nada. Pero podría ser"[194].

Bajo esta perspectiva, la postura de Kant se hace aún más parecida a la de Lutero: una fe trascendente es posible, aunque siempre al margen de la razón. En cualquier caso, ya se opte por aceptar una fe inmanente o trascendente en Kant, dicha fe está orientada a un interés exclusivamente práctico: la posibilidad de una salvación otorgada por Dios-juez. Tanto si se opta por una fe inmanente concretada en un obrar formalmente puro o neutro en orden a la salvación, como si se opta por una fe trascendente sin apoyo teórico ni práctico, sino puramente especulativo, al igual que lo hizo Lutero, Kant deja fuera la esencia de la religión cristiana: al Dios como amor.

En ambos autores la posibilidad de una relación amorosa Dios-hombre no es posible. La teoría religiosa kantiana no puede hacerse cargo de la religación amorosa como libre respuesta de adhesión al fundamento intrínseco del ser humano. No ya es que sea bueno corresponder al amor de Dios, sino que en el paradigma de la naturaleza corrompida, resulta de suyo imposible. Tal imposibilidad se muestra en algunas prácticas religiosas. Kant considera p. ej. que la oración "es una ilusión supersticiosa y fetichista"[195] como mero ritual interno para obtener gracia; es por tanto extremadamente dañina. Kant sospecha así de toda manifestación religiosa, sea interna y externa. Esto invita a pensar que el creyente no debe dar culto externo a Dios, pues "Kant no encuentra sitio en su filosofía para una relación interpersonal y Dios. Este es quizás uno

---

fe en objetos inmanentes al margen de la razón, no sería imposible de suyo el creer en objetos trascendentes ya que en el fondo estamos en el mismo paradigma fideísta. Casi todo es fe en Hume, por lo que no se estaría ejerciendo violencia contra una razón que poco o nada puede.

[193] Odero, J. M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 223.

[194] V-Phil-Th/Pölitz, AA 28, p. 1318.

[195] RGV, AA 6, p. 193.

de los signos más claros de la irrealidad que afecta al Dios kantiano, pues la filosofía trascendental sólo contempla a la divinidad como Idea: no podemos contar con el Dios vivo, sino sólo con Dios (es decir, con una Idea trascendental del hombre)”[196]. Pero como hizo notar Schelling, “sin un Dios activo no hay religión, pues la religión presupone una actual y real relación con Dios”[197].

Me he referido hasta ahora a la dimensión individual de la religión en Kant. Pero tampoco parece posible la dimensión comunitaria de la fe, porque la comunidad de creyentes morales según Kant también es solipsista: estos se relacionan mutuamente en la medida en se vinculan a Dios individualmente. Sin embargo, los creyentes no tienen vinculación directa entre sí. Además, toda sedimentación de la fe en una jerarquía, todo rito oficial, todo medio de obtención de gracia a través de los sacramentos, la intercesión de los santos, la tradición, etc., es mirada sospechosamente. De hecho, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se podría hablar de cuatro posibles deformaciones de una religión basada en el amor Dios-hombre:

> “1) para la supuesta experiencia interna (efectos de gracia), el fanatismo; 2) para la presunta experiencia interna (milagros) la superstición; 3) para la imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural (misterios), el iluminismo [iluminatism], la ilusión de los adeptos; 4) para los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural (medios de gracia), la taumaturgia: puros extravíos de una razón que va más allá de sus límites”[198].

En la religión universal kantiana sólo queda la sola fe del creyente, y en cierto sentido —y en este punto Kant se aleja de Lutero— una cierta justificación salvífica a través la moralidad. No son inocentes por tanto, ni deben tomarse como manifestaciones azarosas, las coincidencias materiales que se dan entre la religiosidad kantiana y la luterana; y es que de nuevo resuenan los ecos de una religión sometida a libre examen:

> “¿Cuál es el inicio de la fe cristiana? Lutero y Kant responden que el inicio se halla en el sujeto; para Lutero en el sujeto iluminado sobrenaturalmente por el Espíritu Santo, para Kant en el sujeto iluminado naturalmente por Dios a través de su propia razón [moral]. Ambos niegan que exista una preparación intelectual a la fe a través del análisis de la credibilidad del Evangelio o de la reflexión sobre el

[196] Odero, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 356.
[197] Schelling, F.W. *Philosophie der Mythologie.* Werke, V, p.750.
[198] RGV, AA 6, p. 53.

deber de creerlo. Ambos rechazan que la teología pueda prestar alguna ayuda al respecto"[199].

Como se ha visto, en las diversas facetas de su pensamiento existen claras relaciones entre las posturas de Lutero y Kant, pero en lo que respecta a la filosofía de la religión, estás relaciones aún son más evidentes. El modo de vivir del fenómeno religioso reducido a la subjetividad humana, la ausencia de una dimensión comunitaria, la imposibilidad de una auténtica relación con Dios, la ruptura cognoscitiva entre fe y razón que impide la teología natural, la primacía de la vertiente práctica de la fe enfocada hacia la salvación, y un largo etcétera, son ejemplos sobresalientes.

En este punto, la diferencia más importante entre ambos autores reside, a mi juicio, en el intento de emancipación kantiano del principio luterano de la *sola fides.* Lutero no habría aceptado la propuesta kantiana de un obrar moral que obtenga la salvación —y en último término, la justificación— del hombre. Sólo que, como se vio en el capítulo anterior, el obrar conforme a la ley impide teóricamente un obrar inmanente, por lo que queda en entredicho la posibilidad de que el agente moral pueda merecer la salvación, más que en sentido impropio. Como afirma Odero, Kant, notó de forma radical "esa presencia de Dios en la conciencia moral y Kant se hace eco de este hecho, aunque sea incapaz de formularlo correctamente, porque los principios de su epistemología no le permiten fundamentar la trascendencia de Dios"[200].De ahí que el pensamiento de Kant deje la puerta abierta a una fe luterana, esto es, una fe ya no sometida a los límites de la razón en la que el hombre, sin apoyo de ninguna clase, puede depositar su confianza en Dios. Éste, como ser perfectísimo, será supuestamente capaz de apiadarse en su infinita bondad de las miserias humanas, y le concederá la tan ansiada redención de sus culpas.

---

[199] Odero, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992, p. 517.
[200] Ibídem, p. 329.

Capítulo 5. Conclusiones

Este trabajo ha procurado examinar en distintos niveles la influencia de los postulados reformados en la filosofía kantiana. Este influjo se ha abordado analizando diversos estratos del pensamiento de Kant, algunos ya conocidos, pero necesarios para vislumbrar la influencia de Lutero.

Como consideración previa, siguiendo a MacIntyre he defendido que no es posible emanciparse de la tradición en la que cada filósofo está inmerso. En este sentido, Kant es un representante eximio de la tradición luterana en la que se formó. Tanto en el ámbito íntimo, como en la esfera de lo público, la religiosidad del pietismo fue un elemento clave en la vida del joven Kant. Su familia ejerció un pietismo militante, en un contexto público que tenía al protestantismo como eje configurador y vertebrador de la vida social. En la cuasi teocracia prusiana, nada quedaba fuera de la religión como elemento configurador de la polis. Para ejercer cualquier oficio incluida la predicación religiosa, era necesaria la aprobación de las instancias políticas. En este sentido, la tradición en la que Kant se educó formó parte inseparable de su pensamiento posterior, configurando, por así decirlo, importantes aspectos de las tres críticas, y de las obras en las que trata explícitamente de la religión y de Dios.

Desde siempre, la dimensión religiosa ha sido parte integrante de la filosofía. La posibilidad acceder a la trascendencia, manifestada a través de una revelación y el tipo de relación posible con la trascendencia desde esa revelación ha marcado el pensamiento de muchos autores, incluso de los contrarios a la religión. El prejuicio liberal según el cual cada actividad se rige por una lógica intrínseca desligada de las demás, en la que lo político, lo religioso, lo social, lo ético, lo económico, lo jurídico, lo filosófico, no se relacionan entre sí, sino que gozan de total autonomía, no parece un planteamiento coherente con el carácter integrador y universalizante de la filosofía.

Cierto es que el pensamiento kantiano no facilita un estudio verdaderamente sintético de su obra. Su pretendida autonomía en el pensar, y la negación u omisión en sus escritos de la interdependencia en algunos saberes —en especial respecto de la teología—, no facilita las intenciones de nuestro estudio. En cualquier caso, a la luz de lo mantenido en este trabajo, se hace patente la necesidad de una mirada sintética e integradora para dar cuenta de cualquier pensamiento, incluido también el de Kant.

Se podrá discutir hasta qué punto nociones concretas, como por ejemplo, el representacionismo kantiano o la conformación del imperativo categórico pueden estar influidas por el luteranismo, pero por la tesis que articula este trabajo no parece descartable a priori —a pesar de las opiniones contrarias—; es necesario reflexionar sobre el trasfondo religioso presente en el pensamiento kantiano para entender adecuadamente a nuestro autor, y los textos sugieren que ese trasfondo es notable.

Más específicamente, el trabajo ha tenido varios objetivos. En primer lugar, en cuanto al uso teórico de la razón he intentado reflejar la incapacidad de la gnoseología kantiana para dar cuenta de los objetos suprasensibles, porque en dicha teoría la experiencia derivada de la sensibilidad constituye un límite infranqueable para el saber. Esta clase de objetos no superan la categoría de fenómenos para Kant. Por consiguiente, la gnoseología kantiana queda marcada por lo que podría llamarse un "idealismo subjetivo" en el que el sujeto constituye y dota al objeto de objetividad cognoscitiva.

En esta medida, la gnoseología kantiana presenta un escenario favorable para mantener la tesis luterana sobre naturaleza corrupta: si el conocimiento no es intencional ni llega al noúmeno, propiamente ningún conocimiento es posible, ni físico, ni metafísico, por mucho que se intente. Queda en este punto patente, por tanto, la limitación natural de su gnoseología: el hombre no es capaz de conocimiento en el sentido estricto del término —como posesión intencional de la realidad extramental—.

De ahí que el sujeto cognoscente quede encerrado en sí mismo y perplejo ante la imposibilidad de articular su fe y su razón. La separación entre una y otra instancia es precisamente el escenario que plantea la Reforma luterana. Cierto es que a diferencia de Lutero, Kant intenta articular racionalmente el conocimiento mediante el formidable esfuerzo especulativo de las tres Críticas. Conscientes de ese esfuerzo muchos intérpretes han enfatizado la distancia teórica existente entre Kant y Lutero, ya que para el reformador el mero intento kantiano entrañaría un vano racionalismo[201]. Sin embargo, el racionalismo subjetivo de Kant se puede concebir como sustentante del universo de ideas luterano, especialmente en lo que concierne a la naturaleza corrompida y su

[201] Además el racionalismo es también hijo del luteranismo. Lo consustancial de la Reforma es la ruptura de las relaciones entre razón y fe. Si bien Lutero optó por una fe sin razón, la otra cara de la moneda, es decir, el optar por un racionalismo al margen de la fe, al menos en el marco de la cristiandad, no es sino asumir la conceptografía reformada. En cierto sentido, se puede afirmar, por tanto, que el racionalismo también es hijo de Lutero.

imposibilidad de conocer. Por ello, pese a su noble intento, las conclusiones de la gnoseología kantiana siguen el camino de Reforma luterana[202].

En segundo lugar, en lo que se refiere al uso práctico de la razón, es preciso realizar si cabe, un análisis aún más fino de las posibilidades de la razón con respecto a sus objetos prácticos. El propio Kant es consciente de las limitaciones que su Crítica ha impuesto para conocer lo suprasensible, de ahí que intente dar cuenta de los intereses de la razón mediante el discurso práctico como postulados de la razón práctica.

A priori, en este punto donde se registra la mayor diferencia entre el pensamiento de Lutero y Kant. El regiomontano afirma taxativamente, en contra del dogma luterano de la *sola fides* que es necesario obrar para una salvación de la persona, por lo que la fe, aun siendo *conditio sine qua non*, no es condición suficiente para la salvación. Aunque en teoría, este aspecto distancia a Kant notablemente de Lutero, el despliegue especulativo del obrar moral los acerca nuevamente. Un obrar puramente formal, al margen de lo empírico, sin connaturalidad con el bien práctico y movido por únicamente por el deber no se puede explicar sino como mero acto transeúnte y no inmanente. La acción moral entendida de este modo, no es ni mucho menos incompatible con una razón corrupta[203], también en su uso moral: al no ser una acción inmanente, no puede ser una acción configuradora de ningún hábito ni carácter, sea virtuoso o vicioso, aunque Kant afirme lo contrario e identifique el deber con el bien y la virtud.

El obrar kantiano presupone, por tanto, que el hombre es malo como consecuencia de la caída originaria y, su filosofía moral elabora un constructo teórico para evitar que el hombre se comporte conforme al mal. Todo el esfuerzo está dirigido así a interiorizar lo que es externo y a intentar armonizar lo que parece externamente imposible: articular la libertad humana —que el hombre se proponga libremente fines— con el hecho de que propiamente el obrar moral sea una producción transeúnte y no inmanente. Si esta conclusión puede sostenerse legítimamente, de nuevo nos encontramos ante una ficción: lo que Kant presenta como una explicación de la acción

[202] No obstante, uno de los puntos a investigar en futuras ampliaciones de este trabajo es hasta qué punto idealismos anteriores a la Reforma luterana como el platónico, asumen también postulados que puedan ser análogos a los luteranos.

[203] De igual modo que la fundamentación de la moral kantiana es un *faktum*, es decir un hecho postulado, pero no justificado, Lutero tiene que postular el concepto de naturaleza corrupta como un factum. En el fondo, subyace la imposibilidad justificar lo que de hecho es irreal.

no es tal, dejando la moral sin un adecuado fundamento. Al margen la afectividad, desasistido de los hábitos, con una voluntad inclinada al mal y sin la ayuda de la gracia divina, el moral kantiano se vuelve ciertamente heroico, reducido a una fortaleza como única virtud (en la medida en que en Kant se puede hablar de este hábito bueno).

Estamos así ante un caso similar al del uso teórico de la razón. Como sabemos, Kant aparenta emancipar su teoría de los principios religiosos de la Reforma luterana, pero la cosmovisión luterana acecha detrás de sus presupuestos, por lo que Kant no termina de salir completamente del paradigma reformado, o si lo hace, es en contradicción con respecto a su teoría. Para eludir el riesgo de contradicción, el pensamiento de Kant cobra mayor sentido en el contexto ideológico de la Reforma.

Kant intuye que el obrar moral tiene que ser algo más que una mera formalidad para evitar hacer el mal. Deposita sus esperanzas en que dicho obrar formalmente puro pueda poner las bases para una vida futura distinta, de tal forma que quede algún residuo de acción inmanente en el hombre de cara a la eternidad. El hombre podría ser así colaborador o cooperador único de su propia salvación mediante su esfuerzo personal. Pero según lo ya visto, la teoría, aunque meritoria, no parece ser del todo congruente con los postulados de su teoría moral[204]. Incluso, su concepción de la vida eterna muestra el punto hasta el que Kant ha asimilado la radicalidad del concepto de naturaleza corrompida. Para él, la necesidad y la tensión por el obrar según ley abarca toda faceta de la existencia humana, también la de la vida futura. Y es que como se ha visto, en Kant, la felicidad no comparece sino en la plena identidad con la moralidad, la que corresponde a una voluntad santa. Como para Kant el hombre es un espíritu finito caído, incapaz de llegar a ese punto, está condenado a un eterno esfuerzo, con el matiz de que Dios nos tiene preparada la recompensa por ese intento. Pero dada la primacía del pecado, no nos resulta fácil de imaginar cómo podemos merecer semejante premio.

En tercer y último lugar, el trabajo aborda la filosofía de la religión kantiana. Quizás sea éste el campo que evidencia de forma más nítida la influencia del luteranismo. Alejado el mito del desinterés kantiano por los asuntos trascendentes —la

[204] Con todo, se debe ampliar y profundizar en los asuntos tratados en el uso práctico de la razón. Por ejemplo, es ineludible la comparación con otras éticas similares –como la ética estoica– para una mayor riqueza interpretativa, e incluso, llegado el caso, para modificar someramente los resultados alcanzados en la investigación. Si la noción de deber fuese central en la ética estoica por motivos más bien cercanos a aquellos kantianos, no habría más remedio que modificar algunas interpretaciones aquí defendidas.

crítica de la razón pura y la de la razón práctica tienen a Dios como horizonte— la religión queda en Kant reducida a un significado salvífico, fruto de la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Pretendidamente, lo único que queda en Lutero y Kant es una fe en una salvación, que en Lutero es meramente fiducial, mientras que en Kant es fruto de una llamada fe moral, que no es otra cosa sino el desempeño de una conducta moral, con los problemas que algunas de sus concreciones tiene para la salvación.

Ahora bien, un obrar moral en el cual un único orden inmanente funda el trascendente fruto de un esencialismo subjetivo sin un sólido apoyo ontológico, hace ciertamente impropia la noción de fe, enmarcada en los límites de la razón. En este punto, más bien se podría afirmar la inexistencia de la fe —en un Kant claramente racionalista— porque todos los contenidos de esta fe se deducen exclusivamente de la idea de moral. No obstante, Kant deja abierta la puerta a una pura fe desvinculada de la moral, y por este motivo sin apoyo cognoscitivo alguno, ni teórico, ni práctico.

Esta es la fe de *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Aquí, Kant estudia lo que la razón puede decir objetivamente de la religión. En la medida en que analiza la fe desde una perspectiva meramente racional, Kant parece alejarse de Lutero. Sin embargo, las expectativas de lograr una fe sólida se vuelven a reducir drásticamente después del examen racional. La razón, al menos objetivamente, poco puede decir de la religión al margen lo que se capta racionalmente: los principios morales. De esta forma, nuevamente, el filósofo de Königsberg debe dejar de un lado la razón para dejar espacio a la fe, tal y como se vio obligado a hacer en la *Crítica a la razón práctica*. Así, la subjetividad creyente queda clausurada y exenta de cualquier mediación eclesial.

De esta manera, la conclusión que planteo es crítica con respecto a los logros del regiomontano. La religión universal de Kant frustra importantes valores de la religión cristiana, como es el infinito amor de Dios hacia los hombres y la posibilidad finita que tienen éstos de corresponder a ese amor, mediante una relación de confianza y entrega. Desde la óptica de Kant, la religión no puede basarse en una relación de amor o confianza entre Dios y hombre, por cuanto dicha confianza sólo es un sentimiento.

En este sentido, se puede entender que tanto Kant como Lutero optasen por recluir a la fe en “la Iglesia del corazón”. Al margen de dogmas, el individuo debe estar sólo ante su conciencia individual. Tal y como afirma Ginzo, “en el seno de esa ‘Iglesia invisible’ encontraríamos el marco idóneo para aquel ‘culto divino interior’ a que se

refiere una de las anotaciones de Kant a su ejemplar de la Biblia, que utiliza según la versión de Lutero”[205]. Lo demás es superfluo, simplificando así la vida religiosa. Ritos, oraciones, sacramentos, dogmas, tradiciones, y un largo etcétera resultan superfluos.

Como conclusión final, este trabajo ha puesto de manifiesto la necesidad de atender inexcusablemente a Kant desde una perspectiva teológica; que esa realidad teológica comparece, y lo hace no de forma marginal sino decisiva. En cierta manera, comprender a Kant sin el elemento religioso, sería como atender a Tomás de Aquino sólo en relación a la herencia recibida desde la antigüedad. Igual que Tomás no es exactamente el filósofo de la religión católica —pues la Iglesia católica carece de un pensamiento filosófico propio—, con mayor motivo Kant no representa el paradigma de pensador luterano —una Iglesia que es dogmáticamente fragmentaria—. Esto no significa que, desde la filosofía de Tomás, no se pueda entender bien, en todos los ámbitos del filosofar, el pensamiento católico sin Tomás de Aquino. La misma circunstancia se verifica entre Kant y el luteranismo. Los pensamientos de Lutero y Kant no son iguales, pero hay una línea de continuidad entre ambos, con algunos compartimentos estancos y fracturas teóricas de cierta consideración. No cabe duda, en mi opinión, que es necesario ahondar y profundizar en estas relaciones, algo que pretendo abordar, muy probablemente en mi próximo trabajo final, esta vez de máster.

[205] Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana.* Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010, p. 117.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo I, La filosofía trascendental: Kant.* Herder, Barcelona, 1986.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R. *Kant y la Ilustración.* Rialp, Madrid, 2004.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R. *Filosofía del conocimiento.* Eunsa, Pamplona, 2002.

CORDUA, C. y TORRETTI, R. *Variedad de la razón: ensayos sobre Kant.* Ediciones Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico, 1992.

CORTINA, A. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Weissenschaften, Werke 1791-1794*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1964.

GADAMER, H. *Verdad y método, Tomos I y II*. Sígueme, Salamanca, 2012, 13ªed.

GINZO FERNÁNDEZ, A. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares, 2010.

GONZÁLEZ, A.M. *La ética explorada.* Eunsa, Pamplona, 2009.

GONZÁLEZ FAUS, J.I. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1984.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. II, Frühe Schriften*. F. Meiner, Hamburg, 2014.

LLANO, A. *El enigma de la representación.* Síntesis, Madrid, 1999.

LLANO, A. *Sueño y vigilia de la Razón*. Eunsa, Pamplona, 2001.

LLANO, A. *Fenómeno y Trascendencia en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1973, 2ªed.

LUTERO, M. *Martin Luther's basic theological writings*. Fortress Press, Minneapolis, 2012.

JACOBI, F.H. *Werke II*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

KANT, I. *Antropología en sentido pragmático.* Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

KANT, I. *Crítica de la razón pura.* Traducción de Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014.

KANT, I. *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, 2007.

KANT, I. *El conflicto de las facultades*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Encuentro, Madrid, 2003.

KANT, I. *La contienda de las Facultades*. Traducción de Roberto R. Aramayo, Trotta, Madrid, 1992.

KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Morzoa, Alianza editorial, Madrid, 1969.

KANT, I. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Traducción de A. del Río y E. Romerales. Akal, Madrid, 2000.

KANT, I. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Traducción de P. Chacón e I. Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

KANT, I. *Opus postumum.* Translated by Eckart Foster and Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

KANT, I. *Principios formales del mundo sensible e inteligible: Disertación de 1770*. Traducción de Ramón Ceñal Lorente, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1996.

KANT, I. *Probable inicio de la historia humana.* Incluido en el libro *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia.* Traducción de Roberto R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción de Mario Caimi. Madrid, Akal, 1999.

KANT, I. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Traducción de Rogelio Rovira, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.

KUEHN, M. *Kant: una biografía*. Acento, Boadilla del Monte (Madrid), 2003.

MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Paidós, Barcelona, 1976.

MACINTYRE, A. *Justicia y racionalidad:conceptos y contextos*. Eiunsa, Madrid, 1994.

MARRADES, J. *La radicalidad del mal banal.* LOGOS, Anales del seminario de metafísica, vol. 35: 79-103. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2002.

ODERO, J.M. *La fe en Kant.* Eunsa, Pamplona, 1992.

POPKIN, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

PFEIFFER, M.L. *El mal radical: su lugar en la ética kantiana.* Ágora, Papeles de Filosofía, vol 19, nº2, 124-138, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacions e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2000.

POZO, C. *Teología del más allá.* BAC, Madrid, 1992, 3ªed.

RHONHEIMER, M. *La perspectiva de la Moral: fundamentos de la ética filosófica*. Rialp, Madrid, 2007.

RUSSELL, B. *"Is There a God?" (1952), in The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 11: Last Philosophical Testament, 1943-68*. Routledge, London, 1997.

RUSSELL, P. *"Hume on Religion"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hume-religion/>. [Consulta: 26 Agosto 2015].

SCHELLING, F.W. *Werke V. Ergänzungsband: Philosophie der Mythologie*. München, CH. Beck, 1968.

TAPPERT, T.G. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1959.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino VI: Tratado de la Ley en general. Tratado de la Ley Antigua, Tratado de la gracia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1956.

TORRIJOS CASTRILLEJO, J. *El mal y la libertad: la inclinación hacia el mal en Kant.* <https://www.academia.edu/565022/El_mal_en_Kant> [Consulta: 26 Agosto 2015].

WASIANSKI, E. y DE QUINCEY, T. *Vida íntima de Kant*. Renacimiento, Sevilla, 2003.